P. GABRIELE M. ROSCHINI O. S. M.

Professore nella Pontificia Università Lateranense

MARIA SANTISSIMA NELLA STORIA DELLA SALVEZZA

Vol. II

IL DOGMA MARIANO

Parte I

Le singolari «funzioni» di Maria SS.

TIPOGRAFIA EDITRICE M. PISANI ISOLA DEL LIRI

INDICE

Sezione I

MARIA E CRISTO

LE SINGOLARI «FUNZIONI» DI MARIA SS. DERIVANTI DAL NESSO CHE ELLA HA COL MISTERO DEL CRISTO

I

MARIA SS. «MADRE» DI CRISTO DIO-UOMO

Aspetto dogmatico

Aspetto fisiologico o fisico

Aspetto metafisico

Aspetto spirituale

Aspetto soteriologico

I

MARIA SS. «MADRE» DELLA CHIESA

II

MARIA SS. «REGINA» DELLA CHIESA

III. Fondamenti tradizionali

IV. Elaborazione teologica ed armonie razionali

III

MARIA SS. «PROTOTIPO» DELLA CHIESA

____

ABBREVIAZIONI E SIGLE

AAS = ACTA APOSTOLICAE SEDIS, Roma (Vaticano) 1909 e ss.

ALMA SOCIA CHRISTI = Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae Anno Sancto MCML celebrati. Romae, Academia Mariana; Officium Libri Catholici, 1951-1958, 13 voli., 24,5 cm. (Academia Mariana Internationalis).

AN. HYMN. = Analecta hymnica medii aevi, 1886-1932.

ASS = ACTA SANCTAE SEDIS, Roma (Vaticana) 1865-1908. Solo nel 1908, per ordine di S. Pio X, da periodico di indole privata, divenne ufficiale, sostituendo «Apostolicae» a «Sanctae».

BHG = BIBLIOTHECA HAGIOGRAFICA GRAECA, ediderunt sodi Bollandiani, Bruxelles. BouRASSÉ J. J., Summa aurea de laudibus Beatissimae Virginis Mariae Dei Genitricis sine labe conceptae, 13 voll., Paris 1862-1866.

BULL. Soc, FRANç. ÉT. MAR. = Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales, juvisy, 1935 ss.

CJC = Codex Juris Canonici

CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vindobonae 1866 e ss.
DACL = CABROL F., LECLERCQ H., MARRON H., Dictionnaire d'Archéologie chrétien-

ne et de liturgie, Paris, Letouzey, 1903 ss.

DB = Dictionnaire de la Bible, diretto da Vigouroux, 5 vv.

DBs = Dictionnaire de la Bible. Supplemento, diretto da Pirot L., Parigi 1926 ss.
DENZ. = Denzinger H., Enchiridion Symbolorum, definitiorum et declarationum de rebus fidei et morum Parigi 1926 - Fribourg (Herder) 1937.

DHGE = Dictìonnaìre d'histoire et de géographie ecclésiastique De Meyer A., Van Cauwenbergh E., Parigi Letouzey 1912 ss.

DthC = Dictionnaire de théologie catholique, pubblicato sotto la direzione di Amann E., Paris, Letouzey 1910-1950.

D Sp. = Dictionnaire de Spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire, Paris 1937 ss.

Du MANOIR = Maria. Etudes sur la Sainte Vierge, sous la direction d'Hubert du Manoir S. J., Paris 1949-1956, 7 voll.

ENC. CATT. = Enciclopedia Cattolica, Ente per l'Enciclopedia Cattolica, Città del Vaticano, 1948-1953, 12 voli.

EPH. MAR. = Ephemerides Mariologicae. Commentaria de re mariali a Superioribus Scholis C. M. F. exarata. Madrid 1951 ss.

ENC. MAR. THEOTocos = Enciclopedia Mariana Theotocos, Genova-Milano, II ed. 1958.

EST. MAR. = Estudios Marianos. Organo de la Sociedad Mariologica Espafiola, Madrid 1941 ss.

HEFELE-LECLERCQ = HEFELE C. J., Histoire des Conciles ..., trad. franc. da Leclercq, Parigi 1907 ss.

XIV

LAURENTIN - TABLE = Table des pièces mariales inauthentiques ou douteuses de la Patrologie Grecque, annessa alla I edizione del «Court Traité de Théologie Mariale», Paris 1953.

LEX - MARIEN = Lexikon der Marienkunde herausgegeben von Konrad Algermissen, Ludwig Boer, Carl Feckes, Julius Tyciak, Regensburg, Pustet, 1957 ss.

LThK = Lexikon fiir Theologie und Kirche, diretto da BuCHBERGER M., 10 voli., Fribourg i. Br. 1930-1938.

MANSI = Mansi J. D., Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, 31 voll., Firenze-Venezia 1759-1798; ristampa e continuazione, 53 voll., Parigi 1902-27.

MARIA ET ECCLESIA = Acta Congressus Mariologici-Mariani in civitate Lourdes anno MCMLVIII celebrati, Romae Academia Marialis Internationalis, 1959 ss., 16 voli.

MARIA IN S. SCRIPTURA = Acta Congressus mariologici - mariani in Republica Dominicana a. 1965 celebrati. Roma, 1967, Academia marialis Internatfonalis, 6 voll.

MARIANUM = Marianum. Ephemerides Mariologicae cura Patrum Ordinis Servorum Mariae Facultatis Theologicae «Marianum», Romae 1939, et ss.

MGH = Monumenta Germaniae historica, Hannover-Berlino, i826 ss.

PG = Patrologiae cursus Series Graeca, Parisiis, MIGNE, 1857-1866, 161 voll.

PL = Patrologiae cursus Series Latina, Parisiis, MIGNE, 1844-1864, 221 voll.

PLs = Patrologiae latinae supplementum, 3 voll.

Po = Patrologia Orientalis, pubblicata sotto la direzione di GRAFFIN P., e NAu F., Parisiis, Firmin Didot, 1897 ss.

ST. MAR. = Studia Mariana, cura Commissionis MariaHs Franciscanae edita, Roma 1948 ss.

Tuu = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altkirchlichen Literatur, di Von GEHARDT O. e HARNACK A., Leipzig 1882 ss.

«Virgo IMMACULATA» = Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae anno MCMLIV celebrati ... Romae, Academia Mariana Internationalis, 1955 [1958] 18 voll., 24,5 cm.

II. IL DOGMA MARIANO

«La Provvidenza divina ha concentrato in questa Donna elettissima il cardine del suo piano di salvezza del mondo» (PAOLO VI, Discorso del 15 ag. 1964: cfr. «L'Oss. Rom.», 17-18 ag. 1964, n. 189, p. 1, col. 4).

«Maria è, dopo Cristo e per virtù di Cristo, al vertice di questa economia di salvezza» (PAOLO VI, Discorso del 7 ott. 1964: dr. «L'Oss. Rom.», 9 ott. 1964, n. 234, p. 1, col. 2).

Il celebre P. W. Faber (convertito dall'Anglicanesimo al Cattolicesimo) lamentava che gli stessi cattolici inglesi facevano «della vera Maria una Maria così piccola, che i Protestanti potevano sentirsi a loro agio intorno a Lei». Questo attentato alla grandezza di Maria viene purtroppo perpetrato anche da alcuni cattolici di altre nazioni, particolarmente quelle nelle quali prevalgono i Protestanti.

Contro questa erronea tendenza ad impiccolire la gigantesca figura di Maria, ha reagito vigorosamente il Concilio Vaticano II: la vera Maria - quella del Concilio Vaticano II, quella perciò della Chiesa Cattolica - è una Maria «grande», singolarmente grande, a causa delle sue singolari «funzioni» e dei suoi singolari «privilegi».

Divideremo quindi questa nostra trattazione sul dogma mariano in due grandi parti:

I. Le singolari «funzioni» di Maria. II. I singolari «privilegi» di Maria.

Sezione I

MARIA E CRISTO

LE SINGOLARI «FUNZIONI» DI MARIA SS. DERIVANTI DAL NESSO CHE ELLA HA COL MISTERO DEL CRISTO

Le singolari funzioni («munera») di Maria SS. dimanano dall'intimo nesso ch'Ella ha sia col mistero di Cristo sia col mistero della Chiesa.

Suddivideremo perciò questa nostra trattazione in due sezioni:

I. Le singolari «funzioni» di Maria SS. derivanti dal nesso che Ella ha col mistero di Cristo, ossia: Maria e Cristo.

II. Le singolari «funzioni» di Maria SS. derivanti dal nesso che Ella ha col mistero della Chiesa, ossia: Maria e la Chiesa.

Dalla vigile considerazione di queste singolari «funzioni» apparirà chiaramente come Maria SS. venga a trovarsi nel cuore stesso del mistero sia di Cristo sia della Chiesa.

Due sono le singolari «funzioni» fondamentali derivanti dall'intimo nesso che ha la Vergine SS. col mistero di Cristo, vale a dire: Ella è Madre di Cristo, vero Dio e vero Uomo; Ella è Socia di Cristo, Mediatore fra Dio e l'Uomo, in tutta l'opera della nostra salvezza.

Suddividiamo perciò questa prima sezione in due capi:

I. Maria SS. «Madre» di Cristo (Dio-Uomo).

II. Maria SS. «Socia» di Cristo (Mediatore fra Dio e l'Uomo).

I.

MARIA SS. «MADRE» DI CRISTO DIO-UOMO

Il testo del Concilio Vaticano II sulla Madonna si inizia con la maternità divina e si rifà alla medesima quasi ad ogni pagina, anzi, di rado, più volte in una stessa pagina. Ciò si spiega se si tiene presente che la maternità divina è la suprema fra tutte le grazie «gratis datae» o carismi, e costituisce il vero punto di partenza di tutta la Mariologia. Per questo la troviamo nelle formule primitive del cosiddetto «Simbolo degli Apostoli», anzi, nel cuore stesso del Simbolo: «Nato (Cristo) dallo Spirito Santo e da Maria Vergine» (cfr. DENZINGER-SCHONMETZER, nn, 2-30).

La maternità divina infatti pone l'eterno in diretto contatto col tempo, l'infinito col finito, l'increato con tutto il creato. Essa apre l’era di nuove e più mirabili relazioni tra Dio e l'uomo, tra il Creatore e le sue creature. Queste relazioni, in Maria, raggiungono un'altezza trascendente, singolare, unica, poiché l'inseriscono nella famiglia della Trinità.

Il Concilio Vaticano II, parlando della maternità divina, rimanda, ovviamente, ai Concili Efesino, Calcedonense e Costantinopolitano II e III. Non omette tuttavia di rilevare, rapidamente, i vari aspetti della medesima: quello dogmatico, quello fisiologico o fisico, quello metafisico, quello spirituale, quello soteriologico e quello morale. Sono queste le varie dimensioni che assume il grandioso, vertiginoso mistero della «Madre di Dio» (n. 53).

ASPETTO DOGMATICO: Maria Vergine - dice il Concilio - «è riconosciuta e venerata come vera Madre di Dio». È Madre di Dio in senso vero e proprio, perché ha generato Dio (il Verbo di Dio) secondo la natura umana.

ASPETTO FISIOLOGICO o FISICO: La Vergine - dice il Concilio - «accolse nel corpo il Verbo di Dio», ossia, lo generò realmente, poiché Cristo (il Verbo incarnato) divenne «frutto del seno» di Lei (Lc 1, 42).

ASPETTO METAFISICO: a causa dello «stretto e indissolubile vincolo», ossia, della relazione reale che l'unisce al suo divin Figlio, fondata sopra una generazione reale.

ASPETTO SPIRITUALE: il Concilio insegna che la Vergine, prima di accogliere il Verbo di Dio «nel suo corpo», «l'accolse nel suo cuore», ossia, Cristo, l'Uomo-Dio, fu frutto del libero consenso da Lei prestato all'incarnazione del Verbo annunziatale dall'Angelo. Prima, quindi, con la fede, Ella concepì Cristo nel suo cuore; e poi lo concepì, mediante una vera generazione, nel suo corpo verginale. Si trattò perciò di una maternità volontaria, libera, responsabile, vivificata da una fede e da una carità immensurabili.

ASPETTO SOTERIOLOGICO: la divina maternità di Maria viene presentata dal Concilio come un «sommo ufficio», ossia, come una «funzione» da svolgere secondo il piano della salvezza stabilito da Dio fin dall'eternità e attuato nel tempo. L'Incarnazione del Verbo, infatti, nell'ordine presente, era ordinata alla Redenzione. La nostra salvezza ha inizio con l'Incarnazione. Ella è la «Madre del Dio-Redentore».

ASPETTO MORALE: ossia, «somma dignità» - come si esprime il Concilio - del «sommo ufficio» della Maternità divina, per cui Maria trascende «tutte le altre creature, celesti e terrestri».

Questo, in sintesi, l'insegnamento del Concilio Vaticano II sulla maternità divina, insegnamento che noi, alla luce dei documenti citati dal Concilio, cercheremo di approfondire.

Preliminari

1. IL CONCETTO DI «MATERNITÀ»

Vien detta «madre» quella donna che, per mezzo della generazione (concepimento, gestazione e parto) comunica alla prole una natura simile (ossia, consostanziale) alla sua.

Questo concetto di «Madre» si applica perfettamente a Maria.

11

La Madonna infatti ha dato al Verbo incarnato, mediante una vera generazione una natura simile alla sua, la natura umana.

La Madonna, evidentemente, non è stata principio della Persona del Verbo (preesistente fin dall'eternità); e neppure è stata principio della natura divina del Verbo (anch'essa preesistente fin dall'eternità); ma è stata principio dell'umanità di Lui, nella quale sussiste ipostaticamente la persona divina del Verbo fin dall'istante stesso del concepimento.

2. SPIEGAZIONE DEI TERMINI USATI DAL TESTO CONCILIARE

Il testo Conciliare, per esprimere la divina Maternità di Maria, usa principalmente tre termini, vale a dire: Madre di Dio («Mater Dei»: tre volte), Genitrice di Dio («Dei Genitrix» tre volte) e Partoritrice di Dio («Dei para» o «Theotokos»: sei volte) [1].

Ciò posto, se si presta attenzione al significato proprio di questi tre termini, non è difficile scoprire una certa differenza tra di loro. Il primo termine, infatti - quello di Madre di Dio (usato, per la prima volta, in Occidente, da S. Ambrogio) esprime, sottolinea la ragione o il costitutivo formale della Maternità divina, ossia, i due termini della relazione reale che lega la madre al figlio: la madre, soggetto della relazione (ciò che viene riferito) e il figlio, termine della relazione (ciò a cui il soggetto viene riferito).

Il secondo e il terzo termine, invece - quello di Genitrice di Dio e quello di Partoritrice di Dio - esprimono, o, meglio, sottolineano il fondamento della relazione che lega la madre al figlio e viceversa: la generazione (Genitrice di Dio) e il parto (Partoritrice di Dio). Maria «generò sulla terra - dice il testo Conciliare - lo stesso Figlio di Dio»[2]. La Vergine «diede alla luce il Figlio»[3].

Ne segue perciò che i suddetti tre termini (Madre di Dio, Genitrice, Partoritrice di Dio) si completino a vicenda, e, presi insieme, esprimano in modo egregio, tecnicamente, la relazione reale che lega Maria SS. a Dio, suo Figlio, nonché il fondamento reale di una tale

1 Il testo Conciliare usa anche il termine Madre di Gesù (tre volte: Jo. 2, 1, 3; 19, 25; Act. 1, 14), Madre di Cristo, Madre del Redentore.

2 «B. Virgo Maria... ipsum Filium Patris in terris genuit» (n. 63).

3 «Filium peperit» (ibid).

relazione. La maternità, infatti, formalmente considerata, non è altro che la relazione (*esse ad*) della madre al figlio e del figlio alla madre, fondata sulla generazione (la quale, a sua volta, non è altro che comunicazione di vita).

3. ERRORI SULLA MATERNITÀ DIVINA

1) Secondo Valentino, gnostico del secolo II, Maria non avrebbe generato il Verbo secondo l'umana natura, ma sarebbe stata una specie di canale attraverso il quale è passato iI corpo di Cristo. Per gli Gnostici, infatti, la carne era qualcosa di cattivo, procedente da un principio cattivo; per cui era per loro cosa ripugnante il solo pensare che il Verbo avesse potuto prendere carne umana da una donna. Il corpo di Cristo - secondo loro - era, sì, un corpo reale, ma era un corpo celeste (pneumatico), ossia, era un corpo venuto dal cielo e passato attraverso Maria come attraverso un canale. Cristo - come si è espresso Tertulliano - sarebbe nato per mezzo della Vergine («per Virginem») non già dalla Vergine («ex Virgine»). Maria perciò non sarebbe stata vera Madre del Verbo incarnato, ossia, non l'avrebbe generato.

2) Secondo la Scuola Antiochena (Diodoro di Tarso, Teodoro Mopsuesteno, Nestorio) Maria sarebbe stata «Madre dell'uomo» («anthropotocos», «hominipara») non già Madre di Dio («Theotokos», «Dei para»). Siccome non distingueva la natura dalla persona, la Scuola Antiochena vedeva in Cristo due persone o ipostasi: quella divina del Verbo e quella umana di Gesù. Queste due persone - la divina e l'umana - han costituito un terzo «prosopon», quasi una nuova persona morale. La Madonna avrebbe generato la persona umana secondo la natura umana, e perciò sarebbe stata «madre dell'uomo» (non già «Madre di Dio»).

Secondo Nestorio, Maria fu «Christotokos» (non già «Theotokos») o al massimo fu «Theodokos», ossia, accoglitrice di Dio (non genitrice di Dio).

Nestorio, per salvare in Cristo - contro i Monofisiti - la realtà delle due nature (divina ed umana), esagerava la distinzione tra queste due nature, asserendo

che ciascuna di esse aveva il suo «prosopon» (il soggetto di attribuzione delle proprietà e delie azioni),

13

poiché non ammetteva la distinzione tra la natura e la persona. Dall'unione poi di questi due «prosopon» risulta - secondo Nestorio - un terzo «prosopon» (il «prosopon» dell'unione), quasi nuova persona morale. Questo terzo «prosopon» non è lo stesso Verbo di Dio, ma è Cristo figlio di Maria. Ne segue perciò che Cristo sia il terzo «prosopon» risultante dall'assunzione del «prosopon» umano fatta del Verbo. L'unione perciò vigente tra la natura divina (col suo «prosopon» divino) e la natura umana (col suo «prosopon» umano) non è fisica, ma morale; non è sostanziale, ma accidentale; non è ipostatica, ossia, secondo l'ipostasi, ma è secondo la volontà, secondo la compiacenza: la volontà umana di Cristo si assoggetta alla volontà divina del Verbo, e Dio, in Cristo, trova uno speciale compiacimento. Si tratta di una unione uguale a quella che si ha tra il tempio e la divinità che abita in esso. Una tale unione perciò esclude che possa dirsi: il Verbo è nato, ha patito, è morto (secondo la natura umana). Cristo perciò non può appellarsi, propriamente, Dio, ma solo «Theophoros» (Deifero, Portatore di Dio). Conseguentemente, Maria non può appellarsi «Madre di Dio», poiché non ha generato la persona divina del Verbo secondo l'umana natura, ma ha generato la persona umana secondo la natura umana, nella quale Dio si trova come in un Tempio, e l'umanità è come strumento (organon) del Verbo.

3) I Protestanti non sono concordi: alcuni ammettono la divina maternità di Maria; altri danno alla Vergine il titolo di «Madre di Cristo», ma hanno in orrore quello di «Madre di Dio» (come se significasse che Maria ha comunicato al Figlio suo la natura divina); altri, infine, ritengono che il titolo «Madre di Dio» esprima soltanto la parte che ebbe Maria nel produrre il corpo fisico di Cristo.

4. DIVISIONE DELLA TRATTAZIONE

Dimostreremo come il fatto mirabilissimo anzi strabiliante della maternità divina abbia il suo solido fondamento nel Magistero Ecclesiastico, nella S. Scrittura, nella Tradizione e nella ragione teologica.

14

I. Documenti del Magistero ecclesiastico

I Concili Efesino, Calcedonense, Costantinopolitano II e III non han fatto altro che rendere esplicito ciò che era implicito nel Simbolo apostolico: Figlio del Padre concepito e nato da Maria (Denz., 2, 6, 13 ecc.).

1. IL CONCILIO DI EFESO

Si tratta di una verità di fede, solennemente definita, nell'anno 431, dal Concilio di Efeso (Ecumenico III) contro Nestorio e i suoi seguaci. II più grande oppositore di Nestorio fu S. Cirillo d'Alessandria. Il Concilio di Efeso approvava solennemente la Lettera seconda di S. Cirillo contro Nestorio come «contenente la vera fede». Alla Lettera erano annessi i 12 «Anatemi di Cirillo», tra i quali il seguente: «Chi non crede che Dio sia veramente Emanuele, e, di conseguenza, la santa Vergine sia Genitrice di Dio (ha generato infatti secondo la carne il Verbo fatto carne), sia anatema!» Cfr. MANSI, Concil., IV, 1081 Dss.); Denzinger - -Schonmetzer, 251). Gli «Anatemi» furono letti in Concilio, ma non furono approvati. Possono tuttavia considerarsi come esprimenti la vera dottrina a causa dell'approvazione ricevuta nei Concili susseguenti. Si tratta perciò di una verità di fede definita (cfr. MEO S., La maternità divina di Maria nel Concilio di Efeso, Roma, 1950, 40 pp.) 4.

---

4 Lo stesso LUTERO, nel suo Trattato De Conciliis et Ecclesiis, composto nel 1539, relativamente al Concilio Efesino scriveva: «Pertanto, questo Concilio (di Efeso) non ha stabilito nulla di nuovo nella fede, ma ha difeso la fede antica contro la oscurità nuova di Nestorio. Infatti, l'articolo secondo cui Maria è Madre di Dio, è stato nella Chiesa fin dall'inizio e non è stato creato ex novo dal Concilio, ma, tutt'al contrario, è stato preso dal Vangelo o dalla Scrittura» (LUTHERS WERKE, Weimar, 50, p. 591-592, 5: presso Max Thurian, Maria Madre del Signore, immagine della Chiesa, Morcelliana, 1964, p. 90). E lo stesso ZWINGLI, nel sermone de Maria, semper pura virgine, Matre Dei, stampato nel 1524, così esprimeva «la sua netta convinzione riguardo alla Madre di Dio»: «Io credo fermamente, secondo le parole del santo Vangelo, che questa vergine pura ha partorito per noi il Figlio di Dio» (ZWINGLI H., Von der ewig reinen Magd Maria, der Mutter Gottes, Sàmtliche Werke, Berlin, 1, p. 391-428; presso Max Thurian, op. cit., p. 91). Confessa inoltre di accettare le definizioni del Concilio Efesino (come pure quelle del Niceno, del Costantinopolitano I, e del Calcedonense) poiché «non contengono altro che una pura e naturale interpretazione della Scrittura» (ibid., p. 91).

2 - ALTRI CONCILI

Altri tre Concili Ecumenici son ritornati sulla maternità divina, precisandola maggiormente: il Calcedonense e il Costantinoitano II e III.

1) Il Concilio Calcedonense del 451 (Ec. IV), nella «Definitio de duabus naturis Christi» contro i Monofisiti, definiva che il Figlio di Dio» generato, prima dei secoli, dal Padre, secondo la divinità, veniva generato, negli ultimi giorni, per noi e per la nostra salvezza, da Maria Vergine, Genitrice di Dio secondo l'umanità ...» 5.

Veniva così più chiaramente definita l'unità della persona in Cristo: quello stesso Figlio di Dio generato, prima dei secoli, dal Padre, secondo la divinità, è stato generato, nel tempo, secondo la umanità, da Maria, la quale è perciò Genitrice di Dio.

2) Il Concilio Costantinopolitano II del 553 (Ec. V), negli «Anathematismi de tribus Capitulis», nel can. 2°, anatematizzava coloro i quali «non ammettevano» le due natività del Verbo di Dio: una prima dei secoli dal Padre, senza tempo, incorporalmente, e l'altra invece negli ultimi giorni di Colui stesso che discese dal Cielo e s'incarnò dalla santa gloriosa Genitrice di Dio e sempre Vergine Maria, nato da Lei»6. Viene inoltre condannata, nel can. 14, la

---

5 «Sequentes igitur sanctos Patres, unum eundemque confiteri Filium et dominum nostrum Jesum Christum consonanter omnes docemus, eundemque perfectum in deitate, et eundem perfectum in humanitate, Deum verum et hominem verum eundem ex anima rationali et corpore, consubstantialem Patri secundum deitatem, consubstantialem nobis eundem secundum humanitatem, per omnia nobis similem abque peccato (cfr. HEBR. 4, 15); ante saecula quidem de Patre genitum secundum deitatem, in novissimis autem diebus eundem propter nos et propter nostram salutem ex Maria Virgine Dei Gentirice secundum humanitatem unum eundemque Christum Filium Dominum unigenitum, in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum, nusquam sublata differentia naturae, propter unitionem magisque salva proprietate utriusque naturae, et in unam personam atque subsistentiam concurrente, non in duas personas partitum aut divisum, sed unum eundemque Filium et unigenitum Deum Verbum Dominum Jesum Christum sicut antea Prophetae de eo et ipse nos Jesus Christus (Dominus) erudivit, et Patrum nobis sybolum tradidit» (DENZ.-BANNW., n. 148: MANSI, Concil., VII, 115 b ss.).

6 «Si quis non confitetur Dei Verbo duas esse nativitates, unam quidem ante saecula ex patre sine tempore incorporaliter, alteram vero in ultimis diebus eiusdem ipsius qui de coelis descendit, et incarnatus de sancta gloriosa Dei Genitrice et semper Virgine Maria, natus est ex ipsa talis A.S.» (DENZ.-BANNW., n. 214; MANSI, Conci!., IX, 201 b).

lettera di Ibas a Marin Persiano nella quale si nega che «Dio Verbo si sia incarnato e fatto uomo dalla santa Genitrice di Dio, la sempre Vergine Maria...»7.

3) Il Concilio Costantinopolitano III del 680-681 (Ec. VI) contro i Monoteliti, definiva che vi sono, in Cristo, due volontà, perché vi sono due perfette nature benché nell'unica persona; ed è in forza di ciò che Maria Vergine è «in senso vero e proprio» (si noti la forza dell'espressione!) «Madre di Dio», però «secondo l'umanità» («secundum humanitatem»), mentre dal Padre è stato generato «secondo la divinità» («secundum deitatem») 8.

Nelle surriferite quattro definizioni Conciliari (Conc. Efesino, Calcedonense, Costantinopolitano II e III) vien proposto esplicitamente quanto era già stato proposto implicitamente nel Simbolo Apostolico e in altre antiche formule del medesimo, ossia: «Il Figlio del Padre è stato concepito ed è nato da Maria» (DENZ.-BANNW. 2, 6, 131 ecc.). Si tratta perciò di una verità definita, di fede divina e cattolica. La Chiesa poi ha preso questa dottrina dalla S. Scrittura e dalla Tradizione.

---

7 «Si quis defendit epistolam, quam dicitur Ibas ad Marin Persam haereticum scripsisse, quae abnegat quidem Deum Verbum de sancta Dei genitrice semper virgine Maria incarnatum, hominem factum esse, dicit autem purum hominem ex ipsa natum esse, quem templum vocat, ut alius sit Deus Verbum, et alius homo A.S.» (DENZ.-BANNW., n. 227: MANSI, Concil., IX, 201 b).

8 «... Confiteri definientes Dominum nostrum Jesum Christum verum Deum nostrum, unum de sancta et consubstantiali et vitae originem praebente Trinitate, perfectum in deitate, et perfectum eundem in humanitate, Deum vere et hominem vere, eundem ex anima rationali et corpore; consubstantialem Patri secundum deitatem, et consubstantialem nobis secundum humanitatem, per omnia similem nobis absque peccato (HEBR., 4, 15), ante saecula quidem ex Patre genitum secundum deitatem, in ultimis diebus autem propter nos et propter nostram salutem de Spiritu Sancto et Maria Virgine proprie et veraciter Dei genitrice secundum humanitatem, unum eundemque Christum Filium Dei unigenitum in duabus naturis incohfuse, inconvertibiliter, inseparabiliter, individue cognoscendum, nusquam exstincta naturarum differentia propter unitionem, salvataque magis proprietate utriusque naturae, et in unam subsistentiam concurrente, non in duas personas partitum vel divisum, sed unum eundemque unigenitum Filium Dei Verbum Dominum Jesum Christum, iuxta quod olim Prophetae de eo et ipse nos Dominus Jesus Christus erudivit, et sanctorum Patrum nobis tradidit symbolum» (DENZ.-BANNW., n. 290; MANSI, Concil., XI. 635 css.).

II. Fondamenti biblici

Nell'Antico Testamento (Gen. 3, 15: Is. 7, 14; Mich, 5, 1, 2; Vulg. 5, 2, 3) si trovano soltanto allusioni alla divina maternità di Maria. Nel Nuovo Testamento, invece, la maternità divina viene chiaramente insegnata. «Quantunque nella S. Scrittura - ha rilevato S. Tommaso - non si trovi detto espressamente che la B. Vergine è Madre di Dio, si trova però espressamente che Gesù Cristo è vero Dio (1 Jo., V, 20) e che la B. Vergine è Madre di Gesù Cristo [ciò vien detto 14 volte: Mt 2, 10; 13, 20; 12, 46-50; Mc 3, 31- 35· Lc 1, 42-43; 2, 33-34; 48-50., 8, 19-21., Gv 2, 2-3., 19, 25- 26; Act. 1, 14]. Per cui ne segue necessariamente, dalle parole della Scrittura, che Maria è Madre di Dio»[9]. Oltre a ciò vi sono alcuni testi assai chiari sia presso S. Paolo sia presso S. Luca.

1. S. PAOLO

S. Paolo, in due testi, esprime in modo implicito la divina maternità di Maria: nella Lettera ai Galati e nella Lettera ai Romani.

1) Nella Lettera ai Galati (4, 4) dice: «ma quando venne la pienezza dei tempi, Dio mandò il suo Figliolo, fatto di donna»; vale a dire: il Figlio di Dio venne concepito e dato alla luce da una donna, ossia, da Maria. Una tale donna, quindi, è madre di Lui. Implicitamente si asserisce che il soggetto, ossia, la persona del Figlio di Dio è stata concepita ed è nata, come uomo, da Maria (cfr. Rom. 1, 3).

2) Nella Lettera ai Romani (9, 5), dopo aver parlato dei Giudei, dice: «dai quali è nato Cristo quanto alla carne; Cristo, che è al disopra di ogni cosa, Dio benedetto nei secoli». «Non è nato dai Giudei - ha rilevato S. Tommaso - se non mediante la B. Vergine. Colui perciò che è sopra tutte le cose Dio benedetto nei secoli, è ve-

---

9 «Licet non inveniatur expresse in Scriptura dictum, quod Beata Virgo sit mater Dei, invenitur tamen expresse in Scriptura quod Jesus Christus est verus Deus (1 Jo. V, 20), et quod B. Virgo est mater Jesu Christi, ut pater Mt. I, 16. Unde sequitur de necessitate ex verbis Scripturae quod sit Mater Dei» (S. Tb., III, q. 35, a. 4, ad 1).

ramente nato dalla B. Vergine come da madre sua»10.

2. s. LUCA

S. Luca, in due luoghi, nel racconto dell'Annunziazione (nelle parole dirette dall'Angelo alla Vergine) e nel racconto della Visitazione (nelle parole dirette da Elisabetta alla stessa Vergine) esprime apertamente la divina Maternità di Maria, ossia, esprime, in termini equivalenti, che la Vergine è Madre di Dio.

1) Nel racconto dell'Annunziazione (Lc. 1, 28-36), l'Angelo Gabriele, dopo aver espresso l'origine umana del Messia-Redentore («Ecco che tu concepirai e partorirai un figlio, a cui porrai nome Gesù» vv. 28-33), esprime, in modo più velato, l'origine divina del medesimo dicendo: «Egli sarà grande, e sarà chiamato Figlio dell’Altissimo; a Lui il Signore Iddio darà il trono di David suo padre, e regnerà nella casa di Giacobbe in eterno, e il suo regno non avrà fine». Orbene, un «regno eterno» (sull'Israele spirituale) si può affermare soltanto di Dio; conseguentemente l'espressione «Figlio dell'Altissimo» va intesa in senso stretto, come Figlio di Dio, Ciò posto, se il Figlio annunziato dall'Angelo alla Vergine è, in senso stretto, Figlio di Dio («Figlio dell'Altissimo»), ne segue che la Vergine SS. debba appellarsi, in senso stretto, «Madre di Dio» (cfr. PEINADOR M., C.M.F., in «Est. Mar.» 8 [1949] p. 30-63).

2) Nel racconto della visita fatta da Maria SS. ad Elisabetta (Lc. 1, 39-45) si ha una specie di eco del racconto dell'Annunziazione. Elisabetta, «ripiena di Spirito Santo», salutò la Vergine con questi termini: «Benedetta sei tu fra le donne, e benedetto è il frutto del tuo seno! E donde a me la grazia, che la Madre del mio Signore venga a visitarmi? Oh! Beata Colei che ha creduto che avrebbero avuto compimento le cose a lei dette dal Signore».

Il «Signore» di cui parla Elisabetta si identifica perfettamente col «Signore» al quale Maria SS. aveva «creduto», ossia, con «Dio»: l'Angelo infatti era stato a Lei «mandato da Dio» e perciò

10 «Non autem ex Judaeis nisi mediante Beata Vìrgine. Unde ille qui est super omnia Deus benedictus in saecula est vere natus ex beata Virgine, sicut ex sua matre» (S. Th., q. 35, a. 4, ad 1).

veva parlato in nome di Dio. Credendo all'Angelo («mandato da Dio»), Maria SS. credette a Dio stesso che le parlava per mezzo dell’Angelo. Orbene, se il «Signore» (di cui si parla nel testo addotto) si identifica perfettamente con «Dio», ne segue che l'espressione «Madre del Signore» si identifichi

perfettamente con l'espressione «Madre di Dio». - Si può inoltre osservare che in tutto il capo I del Vangelo di S. Luca, il termine «Signore» significa sempre «Dio». Il contesto stesso, perciò, esige una tale interpretazione del testo, come ammetteva, recentemente, lo stesso Max Thuriam, della Chiesa Riformata di Francia (cfr. MAX THURIAN, Mariology Reformerd, in Ways of Warship. The Repart of Theological Commission of Faith and Order, London, 1951, p. 305). - Infine, occorre tener presente che il termine «Signore», «al tempo di Gesù, per gli Ebrei ellenisti, voleva dire Dio, l'Essere supremo» (cfr. La Sacra Bibbia tradotta dai testi originali con note a cura del Pont. Ist. Biblico di Roma, Salani, 1961, p. 2115, nota 3-4). «Noi - diceva l'Apostolo - non predichiamo noi stessi, ma Cristo Gesù come Signore» (2 Cor., 5). «Come Signore, cioè come Dio; infatti «Signore» traduce l'Adonai degli Ebrei, il Kyrios dei LXX, che nell'Antico Testamento risponde a Jahvé, come proprio di Dio» (ibid., p. 2090, nota 5-6). «Madre del Signore» perciò equivale perfettamente a «Madre di Dio».

Elisabetta perciò è stata la prima persona umana che, illuminata dallo Spirito Santo, di cui viene detta «ripiena» (Lc 1, 39), ha riconosciuto la divina Maternità di Maria.

La divina maternità di Maria perciò può vantare solidissime basi bibliche. Ma alle basi bibliche, si aggiungono anche le basi non meno solide della tradizione cristiana.

III. Fondamenti tradizionali

È interessante constatare come, lungo il corso dei secoli, la verità della divina Maternità di Maria non solo sia stata costantemente creduta e professata, ma sia stata sempre più approfondita nel suo costitutivo formale, nelle sue molteplici implicanze, sotto tutti i suoi aspetti: teologico, fisico, metafisico, spirituale, soteriologico, morale ecc. Si tratta infatti di una nozione non già semplice ma com-

plessa, molto complessa. Seguendo il logico sviluppo che ha avuto, attraverso i venti secoli cristiani, il tema fondamentale della Maternità divina, noi veniamo a constatare e, quasi a toccare con mano, come tutta la problematica suscitata da un tale tema sia stata percepita e illustrata.

1. NEI PRIMI TRE SECOLI

Nei primi tre secoli non appare ancora, nella letteratura cristiana, il termine divenuto poi tecnico per esprimere la Maternità divina, vale a dire, il termine

«Madre di Dio» (= Theotékos). Il concetto però espresso da un tale termine si trova con una certa frequenza presso i Padri e Scrittori dei primi tre secoli. Si trova, in modo particolare, presso S. IGNAZIO MARTIRE (Ephes., 18, 2), presso Aristide (Apologia, 15, 2), presso S. GIUSTINO MARTIRE (Contra Tripb., PG 6, 709-712), presso S. IRENEO (Ep. 162, 141, 222).

Secondo il P. Ugo Rahner S.J., il termine «Madre di Dio» (= Theotòkos) sarebbe stato usato da S, IPPOLITO (discepolo di S. Ireneo e, forse, Maestro di Origene) nell'opera «Benedizioni di Giacobbe» (cfr. RAHNER H., Hippolyt van Rom als Zeuge fur den Ausdruck Theotòkos, in «Zeitschr. fur Kath. Theol.» 59 [1935] p. 73-81). Altrettanto il P. Rahner ha asserito nella «Mariologia» (a cura del P. Strater, Roma, 1952, p. 135). Sembra però che il termine «Theotòkos», nell'opera di Ippolito, sia una interpolazione, poiché non si trova nella versione giorgiana (cfr. JOUASSARD G., Marie à trauers la Patristique, in «Maria» (a cura del P.H. du Manoir S.J., I, Parigi, 1949, p. 86, nota 2).

Secondo lo storico Socrate (+439), nella sua «Historia Ecclesiastica» (VII, 32, PG 67, 812 ab), ORIGENE (+254), nel suo Commento alla Lettera di S. Paolo ai Romani, avrebbe esposto «diffusamente» le ragioni per le quali Maria SS. viene appellata «Madre di Dio» (Theotòkos). Ma il testo originale greco di un tale Commento origeniano è andato smarrito; ci rimane soltanto, del medesimo, una traduzione in latino, o meglio, un rifacimento, un adattamento fatto da Rufino di Aquileia, nel quale non si trova traccia alcuna di quanto ci vien riferito dallo storico Socrate. Questo però - come ha rilevato il P. Vagaggini - «non prova affatto che non vi sia stata [la «lunga trattazione» sul termine «Theotokos»] nel

testo originale. Uno degli scopi di Rufino fu di abbreviare il testo di Origene (Maria nelle opere di Origene, Roma, 1942, p, 106, nota 38). «Rufino - così il Bardy - abbrevia, adatta, sopprime le troppo lunghe citazioni e ne aggiunge talvolta delle proprie ad uso dei suoi compatriotti latini» («Rev. Bibl.», 1920, p. 239). Ciò posto, è evidente che non sempre, Rufino, ci ha conservato le idee e formule di Origene. Ad Origene perciò - conclude, il P. Vagaggini - «quasi certamente va attribuito l'onore di aver coniato la parola Theotòkos» (op. cit., p. 119).

Al secolo III-IV par che risalga la celebre diffusissima antifona «Sub tuurn praesidium», nella quale Maria SS. viene appellata «Madre di Dio» («Theot6kos»): «Sotto il presidio delle tue misericordie ci rifugiamo, o Madre di Dio» (cfr. «Marianum» 3 [1941] p. 99; MERCENIER P. F., La antienne mariale la plus ancienne, in «Le Muséon» 52 [1939] p. 299-233.

2. NEL SECOLO IV

1) In Oriente, e, più precisamente, nel primo quarto del secolo quarto, ossia, nell'anno 325 (l'anno del Concilio Ecumenico Niceno I), troviamo, per la prima volta, con certezza, il termine tecnico «Madre di Dio» («Theotòkos») presso il Vescovo ALESSANDRO DI ALESSANDRIA (Epist. ad Alexandrum Constantinopolitanum, n. 18, PG 82, 908a).

Verso poi la metà del secolo IV, il termine «Madre di Dio» era diventato di uso talmente comune che l'Imperatore Giuliano l'Apostata (363) - come ci attesta S. Cirillo d'Alessandria - rinfacciava ai cristiani di appellare Maria «Madre di Dio»[11].

S. ATANASIO (+373) indicava il principio teologico atto a giustificare il termine «Madre di Dio». Questo: le azioni proprie del corpo debbono essere attribuite al Verbo, e il corpo del Verbo è stato originato dalla Vergine Madre di Dio (Contra Arianos, Orat. 3, 29, 33, PG 26, 349, 385, 393).

---

11 «Cur vos Deiparam esse dicitis?» (S. CIRILLO D'ALESS., Contra Iul.,1. VIII, PG 76, 924).

S. GREGORIO NAZIANZENO (+390) proferiva queste gravissime parole: «Chi non crede alfa Santa Madre di Dio si trova fuori della divinità» (Ep. 101 ad Cledonium Presbyt. contra Apollinarem, a. 382, PG 37, 177).

Nel secolo IV, veniva eretta una stele greco-egiziana col titolo «Madre di Dio», Theotòkos (cfr. Corpus inscriptionum Graec., IV, n. 9129: KAUFMANN C.M., Handbuch der Altchrist. Epigrapbik, Freiburg Br., 1917, p. 224).

2) In Occidente. Nello stesso secolo IV, in Occidente, S. AMBROGIO (+397), primo fra tutti, e più volte, usava il termine di «Madre di Dio»; primo fra tutti, inoltre, illustrava vigorosamente l'aspetto morale, ossia, la trascendente dignità della maternità divina: «Che cosa vi è di più nobile della Madre di Dio? Che cosa vi è più splendido di Colei che è stata eletta dallo stesso Splendore»? (De Virginibus, L. II, n. 7, PL 16, 220b); primo fra tutti, infine, S. Ambrogio ebbe un'allusione al merito della divina maternità da parte di Maria: «Con ragione a Maria - ha scritto - era riserbato questo saluto [Ave, o piena di grazia]. Con ragione infatti essa sola vien detta piena di grazia, poiché Essa sola ha meritato la grazia di portare in Sé «l'Autore stesso della grazia» (Expos., in Lucam, 1, 2, n. 9, PL 15, 1636). Anche S. GIROLAMO così scriveva alla Vergine Eustochio sul merito di Maria nei riguardi della divina maternità: «Proponiti come modello la Beata Maria, la quale ebbe una tale purezza da meritare di essere la Madre del Signore» (Epist., 32, n. 38; CSEL, Vienna, 1910, V, p. 54). Abbiamo qui i primi germi della questione sulla natura del merito di Maria SS. relativamente alla divina maternità (se fu, cioè, de condigno, oppure soltanto de congruo: distinzione che apparirà solo nel sec. XII-XIII). Queste prime voci sul merito di Maria, verranno poi echeggiate dalla

liturgia: «Colui che hai meritato portare, è risorto» (Brev. Rom., Antif. finale del tempo Pasquale).

3. NEL SECOLO V

Nel secolo V, - che può appellarsi il secolo della Madre di Dio - primeggia l'invitto campione della divina Maternità di Ma-

23

ria, S. CIRILLO D'ALESSANDRIA (+444), il protagonista della definizione dogmatica efesina.

1) La dottrina di S. Cirillo d'Alessandria, primo «Dottore della Madre di Dio». L'attività del S. Patriarca d'Alessandria è stata pienamente lumeggiata da Pio XI nell'Enciclica «Lux veritatis», per il XV Centenario del Concilio di Efeso. «Come è universalmente risaputo - ha detto Pio XI - autore di tutte le controversie fu Nestorio, non però nel senso che la nuova dottrina sia sbocciata tutta dal suo ingegno e dal suo studio, avendola egli certamente derivata da Teodoro, vescovo di Mopsuestia». Nestorio si limitò a svolgerla e a propagarla. Eletto vescovo di Costantinopoli, continuò ad insegnare i suoi errori, con gravissimo scandalo dei fedeli. «Fra gli impugnatori dell'eresia nestoriana...- dice Pio XI - tiene certamente il primo posto quell'uomo santo e vindice della cattolica integrità che fu Cirillo, Patriarca di Alessandria. Questi, non appena conosciuta l'empia dottrina del vescovo di Costantinopoli, zelatissimo com'era non soltanto dei figli suoi, ma altresì dei fratelli erranti, difese validamente presso i suoi la fede ortodossa, e si adoperò con animo fraterno di ricondurre Nestorio alla norma della verità, indirizzandogli una lettera». Riuscito vano questo caritatevole tentativo a causa della pervicace ostinazione di Nestorio, Cirillo si rivolse al Sommo Pontefice Celestino I sollecitando il suo autorevole intervento. Nestorio, vista la brutta piega delle cose, mise - come si suol dire - le mani avanti, e scrisse anche lui, ripetutamente, al Papa Celestino sforzandosi di giustificare la sua dottrina. Ma invano. Papa Celestino adunò un Sinodo in Roma, condannò l'eresia di Nestorio e gli intimò, dentro dieci giorni (da computarsi dal giorno in cui avrebbe avuto notizia di questa intimazione) una ritrattazione scritta, sotto pena di scomunica. L'esecuzione di questa sentenza fu demandata a S. Cirillo: «forte dell'autorità della nostra Sede - così papa Celestino a Cirillo - facendo tu le nostre veci, eseguirai con fortezza e vigore questa sentenza».

Nestorio rifiutò la ritrattazione che gli era stata imposta, e perciò fu condannato dal Concilio Efesino il quale definì solennemente la divina Maternità di Maria, tra il più fervido plauso dei fedeli.

La dottrina di Cirillo d'Alessandria sul mistero della divina Maternità di Maria può ridursi a due punti:

1) Il termine Theotòcos e 2) la cosa espressa dal termine.

1) Riguardo al termine che esprime il mistero della divina Maternità di Maria, ossia, riguardo al termine «Theotòkos».

a) Il termine «Theotékos», quantunque non si trovi in modo esplicito nella S. Scrittura, è però molto consono a ciò che nella S. Scrittura si dice di Cristo e della sua Vergine Madre; ivi infatti si trova che Cristo è Dio (1. Gv. 5,20) e che la B. Vergine è Madre di Cristo (Mt. 1,16) ecc. (Epist. ad Monach. Aeg., PG 77, 29b). Non manca poi nella S. Scrittura una formula che significa l'identica cosa espressa dal termine Theotòkos: è quella di «Madre del mio Signore» usata da Elisabetta. Ciò posto - esclama il S. Dottore - chi sarà mai così sciocco da rifiutare alla Vergine il titolo di Theotòkos?...12. Si tratta non già di una deduzione ma di «esplicitazione» di una verità contenuta in modo implicito, ma formale, nella S. Scrittura.

b) Il termine «Theotòkos» non è stato inventato - come vorrebbe Nestorio - dagli eretici, ma dai Santi Padri della Chiesa i quali con molta frequenza l'usarono (Adv. Nestor. blasph., I, 1, PG 76, 18c, Epist. VIII ad vituperatores, PG 77, 60d). E fa i nomi di Anastasio, Teofilo, Basilio, Gregorio, Attico e di «non pochi altri» (Epist. XIV, Ad Acacium Berooensem, PG 77, 98b).

c) Il termine «Theotòkos» basta, da solo, ad esprimere sinteticamente il mistero di tutta la divina economia dell'Incarnazione, poiché esprime in pieno la verità della generazione del Verbo di Dio, secondo la carne, da Maria sempre Vergine13.

2) Riguardo alla cosa espressa dal termine «Theotòkos». Basandosi sui dati biblici e patristici, nonché sui principi razionali (relativi alla maternità di tutte le altre madri nell'ordine naturale), S. Cirillo enuclea ed illustra teologicamente la verità della Maternità divina. Maria SS., secondo il S. Dottore, è vera madre di Dio secondo la carne. Dimostra quindi tre cose, vale a dire: a) è vera Madre; b) è vera Madre di Dio, c) è vera Madre di Dio secondo la carne.

---

13 A S. Cirillo ha fatto eco, dopo 15 secoli, quasi con le identiche parole, Max Thurian, della Chiesa Riformata di Francia: «Chiamare Maria "Madre di Dio" vuol dire esprimere nel solo modo adeguato il mistero dell'incarnazione di Dio, divenuto uomo» (op. cit., p. 97).

a) Maria SS., in primo luogo, è veramente madre, poiché in Lei vi sono state tutte le funzioni essenziali proprie di una madre, salva la verginale purezza. Ella è madre di Cristo in quel modo stesso in cui Elisabetta è madre del Battista, quantunque in modo verginale. Cristo, infatti, trasse il suo corpo dal corpo di Maria. E Maria, generando Cristo, gli prestò tutto ciò che le altre madri prestano ai loro figli (cfr. Epist. I, Ad Monach. Aegypt., PG 77, 22b). S. Cirillo, con lodevole sobrietà, non entra nei particolari (come faranno poi S. Giovanni Damasceno e i grandi teologi Scolastici nel Medio Evo), poiché si tratta di questioni appartenenti direttamente alla fisiologia, non già alla teologia.

b) Maria SS., in secondo luogo, è, in senso vero e proprio, Madre di Dio (Theotòkos). S. Cirillo basa quest'asserzione su due fondamenti: uno di ordine naturale e l'altro di ordine soprannaturale (e perciò rivelato).

Il principio di ordine naturale è questo: il soggetto della generazione (Colui cioè che viene generato da una madre) non è precisamente la natura oppure una parte della natura (il corpo o l'anima), ma è la persona, è «l'uomo», ossia, il composto di anima e di corpo (Epist. I, ad Monach. Aegypt., PG 77, 22c). Ne segue perciò che la Vergine generò la persona divina del Verbo nell'umana natura.

Il principio di ordine soprannaturale, e perciò rivelato, è questo: l'unione ipostatica (l'unione cioè della persona divina con la natura umana) avvenne nel seno di Maria fin dal primo istante della concezione; e, in forza di una tale unione ipostatica, Maria SS. generò Dio Verbo (unito alla carne) (Adv. Nest. blaspb., I, 4, PG 76, 40a). Vi furono dunque in Cristo «due natività, ma un solo Figlio» (ossia, una sola persona): una ab aeterno, da Dio, e l'altra nel tempo, da Maria[14]. «Siccome generò Dio fatto uomo e incarnato, per questo l'appelliamo Madre di Dio». Ed infatti, il Figlio che è nato da Dio non è diverso da quello che è nato da Maria, ma è lo stesso[15].

---

14 «Ut ergo via regia gradiamur, duas dicimus fuisse nativitates, sed unum in utraque Filium» (Ad. Nest. blaspb.; I, 6, PG 76, 43d).

15 «Quia Deum hominem factum et incarnatum genuit, ea de causa etiam Deiparam appellamus [...]. Non enim alter Filius erat illud ex Deo Patre Verbum, alter praeterea ille ex Sancta Virgine natus, sed ille idem qui erat ante saecula etiam secundum carnem ex muliere natus creditur» (PG 77, 230d).

c) Maria SS., in terzo luogo, è Madre di Dio secondo la carne[16]. Ella, infatti, ha generato la persona divina del Verbo non già secondo la natura divina, ma soltanto secondo la natura umana assunta ipostaticamente dallo stesso Verbo

(Quod unus sit Christus, PG 75, 1362b; Adversus nolentes confiteri sanctam Virginem esse Deiparam, PG 76, passim.).

Dice il Santo Dottore che sarebbe demenza, ossia, cosa assurda, asserire che Maria ha generato la divinità, vale a dire, «la natura divina», poiché «l'increato non può nascere da ciò che è creato, e ciò che non ha principio non può derivare da ciò che ha principio»[17].

Ma se è così - osserva il S. Dottore - si potrebbe obiettare: Se Maria non ha generato la «natura divina», non può essere appellata, in senso vero e proprio, «Madre di Dio»: «ogni madre, infatti, deve generare un individuo a sé stessa consostanziale, ossia, della sua stessa sostanza»[18]. S. Cirillo risponde a questa obiezione ricorrendo a ciò che, analogamente, avviene anche nelle altre madri nell'ordine naturale, vale a dire: quantunque la madre generi solo il corpo (non già l'anima, la quale viene creata ed infusa al corpo da Dio), pur tuttavia si dice comunemente che ha generato «l'uomo» (il quale consta di anima e di corpo). Altrettanto, in modo analogo, si può e si deve dire di Maria. Quantunque la Vergine abbia prodotto il solo corpo di Cristo, ha generato tuttavia tutto il soggetto (generabile) il quale consta di corpo e di anima uniti (fin dal primo istante della loro esistenza) alla persona del Verbo. Le altre madri vengono dette vere e proprie madri dei loro figli quantunque non abbiano generato l'anima loro; a pari, Maria SS. può dirsi, in senso vero e proprio, Madre del Verbo Incarnato quantunque non abbia generato la divinità di Lui (Epist. I ad Monach. Aegypti, PG 77; 22b; Adv. Nestor. blasph., I, 4, PG 76, 37d, 39a).

Sarebbe del pari del tutto assurdo - prosegue S. Cirillo -

---

16 «[Asserimus Deum] genitum esse [a B. Virgine] secundum carnem» (Adv. Nestor. blaspb., I, 5, PG 76c, ed altrove, passim).

17 «nec increatum a creato nasceretur; nec quod absque initio, ab eo quod habet initium» (Scholia de Incarn. Unigen., XXVI, PG 73, 1400c).

18 «Nam, cuique matri proprium est consubstantiale parere. Aut igitur non erit mater quae consubstantialem sibi minime peperit, aut si mater ab ipsis vocatur, sibi in substantia similem genuit» (Adv. Nestor. blaspb., PG 76, 55c).

asserire che la divina natura del Verbo abbia tratto l'esistenza dalla Vergine, o che, Colui il quale esiste fin dall'eternità col Padre, dopo la prima generazione dal Padre, abbia avuto bisogno di un'altra generazione (da parte della Madre) per poter esistere[19].

Secondo S. Cirillo perciò Maria SS. può essere appellata, in senso vero e proprio, «Madre di Dio». Egli ha trattato la questione sotto l'aspetto fisico (non già sotto l'aspetto fisiologico e metafisico). Ci ha dato la teologia della Maternità divina, una Theotocologia abbastanza completa. Tutti i Dottori che hanno scritto dopo di Lui (il Damasceno, l'Aquinate, Scoto ecc.) si rifanno a Lui, e, non di rado, dipendono da Lui anche verbalmente. Con ragione perciò vien salutato come il primo Dottore della divina Maternità di Maria20.

2) L'opera di Cassiano contro Nestorio. Tra i difensori della Maternità divina contro Nestorio è da annoverarsi anche CASSIANO (+435 c.), una delle figure più eminenti della Chiesa latina, il quale, pochi anni prima della sua morte, scrisse l'opera De Incarnatione Domini contra Nestorium (CSEL XVII, p. 233-391). In seguito infatti alle documentate denunzie di Nestorio da parte di S. Cirillo di Alessandria-, l'arcidiacono Leone (poi Papa Leone Magno), a nome di Papa Celestino, si rivolse a Cassiano, monaco delle Gallie (che era molto al corrente della lingua e dell'ambiente politico-greco), affinché facesse piena luce sulla eresia e sul nuovo eretico (Nestorio). Aderendo all'invito di Leone, Cassiano scrisse la sua opera (prima del 430, poiché non conosce il Sinodo riunito a Roma in quello stesso anno contro Nestorio).

Nei libri II-III, Cassiano, fondandosi sulla S. Scrittura, dimostra come Maria SS. sia da ritenersi non solo Madre di Cristo, ma anche di Dio, poiché Gesù Cristo è veramente Dio, il Verbo incarnato per la salvezza degli uomini. Nel libro IV prova che è falso

---

19 «(Verbum) secundum carnem ex muliere natum dicitur, non quod divina illius natura existentiae suae initium in sacra Virgine sumpserit, aut quod post primam ex Patre, altera propter seipsam generatione necessario indiguerit: stultum est enim planeque inepturn asserere eum, qui ante omnia saecula Patri coaeternus existit, altera denuo quo existere queat generatione indiguisse» (Epist. IV, altera ad Nestor., PG 77, 46d).

20 Per più ampie informazioni sull'argomento, si può consultare con frutto P. Nilus a S. Brocardo, O.C.D., De Maternitate divina B.M. semper Virgìnis. Nestorii Constantinopolitani et Cyrilli Alexandrini sententia. Romae, 1944.

il principio che nessuno può generare uno che è esistito prima di lui. Insiste poi lungamente sull'unione ipostatica. Termina deplorando le tristi condizioni alle quali, per opera di Nestorio, è stata ridotta la città di Costantinopoli, ed esorta i cittadini a distaccarsi dal Vescovo apostata per vivere in conformità alla dottrina insegnata dai suoi predecessori, in modo particolare dal Crisostomo.

L'opera di Cassiano ha avuto un grande influsso sui Dottori e scrittori Latini. Si può dire che l'Occidente ha conosciuto Nestorio dalla presentazione che ne ha fatto Cassiano.

3) I panegiristi della «Theotòkos». Nello stesso secolo V, particolarmente dopo il Concilio di Efeso (a. 4 31), sorgono i grandi panegiristici della impareggiabile Madre di Dio. Essi lumeggiano, in modo particolare, l'aspetto morale, ossia, la trascendente dignità della Maternità divina. Per la prima volta ci incontriamo in interi discorsi o omelie destinate ad esaltare la gran Madre di Dio. Sono i discorsi o omelie di S. Proda di Costantinopoli (PG 65, 679- 692; 715-722), di Esichio di Gerusalemme (PG 93, 1453-1460), di Antipatro di Bostra (PG 85, 1775-1792), di Basilio di Seleucia (PG 85, 425-452), di Crisippo di Gerusalemme (PO 19, 336-343). Ritengo cosa opportuna presentare qui qualche saggio delle suddette Omelie. Così, per esempio, S. PROCLO DI COSTANTINOPOLI esaltava la Maternità divina in questi termini: «Nulla dunque al mondo è tale, quale la Madre di Dio, Maria. Percorri pure col pensiero la creazione, o uomo, e vedi se v'è cosa uguale o maggiore della santa Vergine Madre di Dio. Perlustra la terra, esplora i mari, esamina attentamente l'aria, investiga i cieli, considera tutte le visibili potenze, e vedi se sia possibile trovare un altro prodigio come questo in tutta la creazione. "I cieli infatti raccontano la gloria di Dio", gli Angeli lo servono con timore, gli Arcangeli lo adorano con tremore, i Cherubini trepidano non sostenendone la gloria, i Serafini non osano accostarglisi volandogli intorno, ma gridano con timore: "Santo, Santo, Santo è il Signore degli eserciti; della sua gloria son pieni il cielo e la terra". Le acque non ne sostennero la voce, le nuvole furono il trepido cocchio della sua ascensione; il sole inorridì, non sopportando l'offesa, l'inferno restituì con spavento i suoi morti; i custodi dell'ade sbigottirono al vederLo; il monte che ne accolse la discesa, fumò, il roveto non sopportandone la visita, ardeva; "il Giordano, rabbrividendo, tornò indietro", il mare te-

mendo la verga, si divise ... Conta dunque i portenti, ed ammira la superiorità della Vergine: Lei sola infallibilmente accolse nel talamo Colui a Cui tutta la creazione con timore e tremore inneggia» (Homilia V in Matrem Dei, PG 65, 715 s.). E BASILIO DI SELEUCIA: «Quale lingua eloquente potrà dunque degnamente celebrarla? Con quali fiori di encomi intrecceremo la corona a Lei dovuta? Poiché da Lei germogliò il Fiore di Jesse, il quale coronò di gloria e di onore il genere nostro. Quali doni presenteremo degni di Lei, di cui sono indegne tutte le cose del mondo? Se infatti Paolo attesta degli altri Santi: "Di essi non era degno il mondo", che diremo della Madre di Dio, la quale di tanto risplende sopra tutti i martiri, di quanto il sole sopravanza in fulgore le stelle?... In un seno verginale fu operato il miracolo della divina generazione. Quale sermone potrebbe addentrarsi nell'inaccessibile pelago di un parto verginale?

«Avvenne un mistero, che fino ad oggi resta mistero, né mai cesserà di essere mistero. Allora la creazione mirò quel che prima non aveva mai veduto: un figlio, che era padre della genitrice; un bimbo preesistente alla madre; un fanciullino più antico dei secoli. Il nato non era infatti un semplice uomo, ma il Dio Verbo che s'era incarnato dalla Vergine e rivestito di una carne a me censo. stanziale, al fine di salvare il simile col simile. Se avesse infatti avuto un corpo diverso dal mio, se non avesse partecipato alla mia carne, non m'avrebbe donato la vita; se non avesse mendicato la mia sostanza, io non sarei diventato ricco del regno di Dio. L'Emanuele venne dunque in questo mondo che un giorno aveva creato tenero fanciullino e Dio eterno; giaceva in una greppia, perché non avevano posto all'albergo, eppure preparava le eterne dimore.

«Tutte queste cose la santa Madre del Signore di tutti e vera Madre di Dio conservando nel cuore - come sta scritto - con l'aggiunta degli straordinari eventi che erano avvenuti intorno a Lei, moltiplicava l'esultanza del cuore piena di gioia insieme e sbigottita per la manifesta grandezza del Figlio suo e Dio. Quando dunque contemplò quel divino Fanciullo, vinta - come penso - da brame e da timori, tali cose da sola a sola diceva: Quale conveniente denominazione posso per te trovare, o Bambino? Di uomo? ma la tua concezione è divina. Di Dio? ma assumesti umana natura. Che farò dunque per Te? Ti nutrirò col latte, o divinamente ti celebrerò? Avrò cura di Te come madre, o ti adorerò come ser-

va? T'abbraccerò come figlio, o ti supplicherò come Dio? Ti offrirò il latte, o ti porterò gli aromi? Che prodigio ineffabile e sublime è mai questo? il cielo è il tuo trono e il mio grembo ti porta. Sei interamente presente ai terrestri, né in alcun modo lontano dai celesti. La tua, invero, non fu una discesa locale, ma una condiscendenza divina. Io inneggio adunque al tuo amore per noi, ma non scruto la tua Incarnazione» (Omelia sulla Madre di Dio, PG 85, 425-452).

4. NEL SECOLO VI

Nel sec. VI i Padri e gli Scrittori della Chiesa, continuano ad esaltare e ad illustrare la trascendente dignità della Madre di Dio. Così, per esempio, S. ANASTASIO I, Patriarca di Antiochia (+590), dinanzi alla divina Maternità, esclamava: «Chi esprimerà le potenze del Signore? Quale orecchio potrà comprenderle? Quale discorso può essere adeguato alle idee della mente?» (In Annuntiat., PG 89, 1387). A S. LEONZIO DI BISANZIO (+543 c.), che è il più grande fra i teologi del secolo VI, è stato attribuito il «Tractatus contra Nestorianos» il quale consta di sette libri; il quarto libro è un ampio trattato apologetico dal titolo: «Confutazione della quarta empietà: quella di coloro i

quali rifiutano di appellare la Vergine Madre di Dio» (PG 86, 1399-1767). Parla di Maria SS. Madre di Dio anche nel II dei tre Libri «Adversus Nestorianos et Eutychianos» (cfr. Spicil, rom., t. 10, n. 11, p. 1-39; 66-94; 94-127).

5. NEL SECOLO VII

Anche in questo secolo viene illustrato il lato morale, ossia, la singolare dignità della Maternità divina. S. MODESTO, Patriarca di Gerusalemme (+634), nel suo «Encomio della Vergine», nella Maternità divina vede il fondamento dell'Assunzione (PG 86, 3301b; 3284 ss.). Nel prologo esalta la Maternità divina e la ritiene come «un prodigio» del quale è impossibile parlare degnamente, poiché «il multiforme sermone della sapienza rimane perplesso nel celebrare degnamente un tale miracolo, il quale trascende l'intelligenza di qualsiasi creatura intellettuale e razionale» (col. 3277b-3882a). An-

che S. SOFRONIO (+638) con espressioni altisonanti esalta la singolare dignità della Madre di Dio. Dice: «Godi, o spettacolo il più ammirabile fra tutti gli spettacoli. Chi potrà esprimere il tuo splendore? Chi potrà esprimere con le parole il miracolo che tu sei? Chi potrà esaltare la tua magnificenza? Tu hai nobilitato l'umana natura tu hai superato gli ordini degli Angeli, tu hai offuscato il fulgore degli Arcangeli, tu hai dimostrato come le sedi sublimi dei Troni sono al di sotto di Te, tu hai abbassato l'altezza delle Dominazioni, tu hai debilitato la fortezza delle Potestà, tu hai preceduto i ducati delle Potestà, tu sei sorta più virtuosa delle virtù, tu hai superato, con gli occhi terreni, l'acutissima vista dei Cherubini, tu con le ali dell'anima hai volato più in alto dei Serafini che hanno sei ali, tu, in fine, trascendi incomparabilmente ogni creatura, poiché più di qualsiasi altra creatura risplendesti per purezza e ricevesti in Te il Creatore di tutte le creature, lo portasti nel tuo seno, lo generasti, e sola, fra tutte le creature, sei diventata Madre di Dio» (Or. II, in SS. Deip. Annuntiat., PG 87, 3238). «Nessuno infatti, come Te, è arrivato così vicino a Dio» iibid., 3247).

6. NEL SECOLO VIII

1) L'elaborazione teologica di S. Giovanni Damasceno. Nel secolo VIII, per opera di S. GIOVANNI DAMASCENO, si ha una notevole elaborazione teologica della Maternità divina, considerata non solo nel suo aspetto teologico, ma anche nel suo aspetto fisiologico (purtroppo secondo le idee di Aristotele, comunemente ammesse in quel tempo).

Il santo Dottore, in due luoghi tratta del mistero della Maternità di Maria: nell'opera De fide orthodoxa e nell'opera Contra Nestorianos, Nell'opera «De fide orthodoxa» ha scritto, «Dal momento in cui la Vergine espresse il suo consenso, lo Spirito Santo venne su di Lei, purificandola e donandole una potenza ricettiva della divinità del Verbo ed una potenza generativa. E allora l'adombrò la sapienza e la potenza di Dio ipostasizzato, il Figlio di Dio, identico nella sostanza, al Padre, come un seme divino. E fissò su di Sé stesso dal più puro sangue di Maria, ancora purificata, una carne animata da un'anima ragionante e pensante, inizio della nostra massa [ossia, capo dell'umanità riparata, suo mistico corpo], non median-

te il seme, ma mediante creazione dello Spirito Santo [ossia, salva la verginità], non mediante addizioni successive l'embrione si è fornito di organi, ma terminando tutto d'un colpo [in un identico istante di tempo], il Verbo di Dio stesso, divenendo ipostasi per la carne. Non è già ad una carne in se stessa già ipostasizzata che si è unito il Verbo divino, ma abitando nel seno della Vergine Santa senz'essere circoscritto nella sua propria persona [di Lui, Verbo], Egli dà la personalità ad una carne presa dal più puro sangue della Vergine, animata da un'anima ragionante e pensante, prendendo così [Lui, il Verbo] inizio dalla massa umana, il Verbo stesso essendo diventato persona per la carne, in modo che Egli fu, nello stesso tempo, carne, nello stesso tempo carne del Verbo di Dio, nello stesso tempo carne animata da un'anima ragionante e pensante. Per questo noi non parliamo mai di un uomo fatto Dio, ma di un Dio fatto uomo. Essendo infatti per natura Dio perfetto, Egli, Egli stesso, senza modificare minimamente la sua natura, senza simulare l'Incarnazione, ma alla carne presa dalla Vergine, animata da un'anima ragionevole e pensante, e che ottiene in Lui personificazione, Egli è unito secondo la persona, senza confusione [delle due nature], senza trasformazione, senza divisione. Egli non cambia la natura della divinità nell'essenza della carne, né l'essenza della carne nella natura della sua divinità: della sua natura divina e della sua natura. umana che ha presa, Egli non ha fatto una sola natura mista» (De fide ortbodoxa, I, II, c. II, PG 94, 985-988).

L'altro testo (nella sua prima parte, che ha qualcosa di nuovo) dice: «In ogni donna il concepimento avviene per il germe di un uomo, e il concepimento è opera del germe (seme) virile, e il germe virile è l'ipostasi, mentre la donna fornisce il proprio sangue nel medesimo tempo che il concepimento» (Contra Nestorianos, n. 43, PG 95, 221d)21.

---

21 Secondo la moderna fisiologia, invece, il concepimento si identifica con la fecondazione, ossia, con la congiunzione e la compenetrazlone delle due cellule

sessuali; appena avvenuta una tale congiunzione e compenetrazione, ha inizio la divisione cellulare e l'evoluzione dell'embrione. L'infusione poi dell'anima razionale (creata da Dio) ha luogo immediatamente, nello stesso concepimento (cfr. BREITUNG A., S. J., De conceptione Christi Domini inquisitio physiologico-theologica, in «Gregorianum» 5 [1954] p. 391-423; 531-568). Secondo la moderna fisiologia, la materia del concepimento abbraccia i due principi (paterno e materno): l'uno e l'altro principio è vivo; l'uno e l'altro principio, inoltre, è attivo.

33

Diamo qui una sintesi della dottrina contenuta nei due testi:

S. Giovanni Damasceno distingue i quattro coefficienti del mirabile mistero della Maternità divina, vale a dire, Maria SS., Dio Padre, Dio Figlio e Dio Spirito Santo.

a) La parte di Maria SS. La B. Vergine, ossia, la persona di Maria in concreto, nell'istante stesso dell'Incarnazione del Verbo, ricevette una speciale santificazione, la quale la rese sempre più pura e santa (e ciò fu come la disposizione prossima alla Maternità

Intorno alla parte spettante all'elemento femminile nella generazione, occorre distinguere una doppia concezione: antica e moderna.

1. Concezione antica. Fu in vigore fin verso la fine del secolo XVII. Fu doppia: una Aristotelica (seguita poi dalla Scuola Tomistica) e l'altra Ippocratica (seguita poi dalla Scuola Scotistica).

1) La concezione di Aristotele (384-322 a. C.) pone, nella generazione, un doppio principio: uno passivo e l'altro attivo. Il principio passivo è costituito dalla donna la quale somministra la materia della generazione (un po’ di sangue inorganico, senza vita); mentre il principio attivo è costituito dall'uomo il quale, nella suddetta materia inorganica (fornita dalla donna) infonde il seme (anch'esso inorganico, privo di vita), la cui efficacia viene paragonata al presame o al caglio che si mette nel latte per farlo coagulare (cfr. De animalium generatione libri, L. I, c. 19, p. 22, L. II, c. 1, p. 4, Berolini). L'elemento virile, come elemento attivo, ha la capacità di suscitare la vita; mentre l'elemento femminile, come elemento passivo, ha la capacità di diventare vivente. Tutta l'attività perciò procede dall'elemento maschile. L'elemento femminile è puramente passivo. S. Giovanni Damasceno, e, dopo Lui, S. Alberto Magno, Alessandro di Hales O. Min., S. Tommaso (S. Th., III, 32, 4) e, in genere, i Tomisti, ha seguito una tale concezione, con le debite eccezioni imposte dal mistero dell'Incarnazione. Lo Spirito Santo perciò avrebbe supplito il principio maschile.

2) La concezione di Ippocrate (sec. IV a. C.), generalmente conosciuta come opinione di Galeno (129-201 d.C.) perché da costui sviluppata, ritiene che la donna, non solo somministra la materia della generazione, ma vi trasfonde

anche il proprio seme che, insieme al seme maschile, concorre attivamente alla formazione della prole (cfr. GALENO, De usu partium corporis humani. De semine mulieris, L. I; Op., I, Venetiis 1586, p. 331).

Questa seconda concezione è stata seguita da Scoto (Op. Oxon., III, d. 4, a. un.; ed. Balić, p. 89) e, in genere, dagli Scotisti. Secondo Scoto, tuttavia, l'attività della donna (e, nel caso nostro, di Maria SS.) sarebbe stata «meno principale e secondaria» («minus principalis et secundaria»).

2. La concezione moderna. Verso la fine del secolo XVII, la biologia, per opera, di esimii cultori (Steno, Van Horn, De Graaf), fece crollare il sistema imperniato sulla passività e sull'attività. Tanto il padre quanto la madre somministrano alla prole una parte di se stessi, una parte organica, vivente, vale a dire, una di quelle cellule che la costituiscono vivente. Questa concezione moderna viene a precisare e a chiarire non poco la realtà e la dignità della Maternità divina. Maria SS., infatti, ha donato consapevolmente al suo divin Figlio una parte vivente di se stessa, una parte perciò della propria vita, una cellula vivente prodotta dalla sua stessa sostanza, una cellula che si evolve e, fuori della madre che l'ha prodotta; continua e per-

divina). Maria, come principio puramente passivo - secondo le idee fisiologiche di Aristotile - (sotto l'influsso dello Spirito Santo e del Verbo), diede al suo Figlio tutto ciò che le altre madri sogliono dare ai propri figlioli, ossia, la materia atta alla generazione (il suo purissimo sangue) e il luogo adatto al concepimento, salva però la verginità. Essa ricevette, per creazione, la potenza di contenere Dio (Colui cioè che i cieli non possono contenere) e di generare Dio secondo la natura umana.

b) La parte di Dio-Padre. Dio Padre, il quale esiste fin dall'eternità, volendo redimere misericordiosamente il genere umano rovinato dal peccato, inviò a Maria l'Angelo Gabriele perché Le annunciasse il mistero della maternità divina.

c) La parte di Dio-Figlio. Il Figlio Dio, il Verbo, secondo il Damasceno, è la virtù dell'Altissimo che adombra la Vergine, e perciò è il principio attivo e formale dell'Incarnazione. Egli assume un'anima simile all'anima nostra: il suo corpo viene formato in un istante e unito all'anima. L'ipostasi del Figlio di Dio diventa l'ipostasi della natura umana, e per questo (secondo la teoria Aristotelica) Egli può esser chiamato «seme divino». In Cristo vi sono due nature perfette e due natività. Cristo non è un uomo divinizzato, ma è un Dio incarnato. Tre cose sono avvenute in un unico istante di tempo: l'assunzione del corpo, l'assunzione dell'anima umana e l'unione con la persona del Verbo. Supplendo perciò la parte del germe virile, il Verbo penetrò in Maria, si unì, in un identico istante, al corpo e all'anima; e poi, secondo le leggi ordinarie, si sviluppò.

d) La parte di Dio-Spirito Santo. Lo Spirito Santo ebbe, in Maria, per creazione, l'ufficio di elevarla e di santificarla. Ciò che Egli creò in Lei non fu già qualcosa di materiale, ma fu la potenza

---

petua la vita stessa della Madre, come il fiore sboccia dallo stelo e continua la vita dello stelo. Di qui la radice dell'affetto che lega perennemente la Madre al Figlio e il Figlio alla Madre.

Dinanzi a queste conclusioni certe della scienza biologica moderna, è facile comprendere come la concezione antica (sia quella aristotelica sia quella ippocratica) non abbiamo saputo individuare e precisare ciò che è specifico della madre. La concezione scotistica, tuttavia, si avvicina assai più della concezione tomistica alla concezione moderna (cfr. MITTERER A., Man und Veib nach dem biologischen Weltbield des hl. Thomas und dem der Gegenwart, in «Zeitschr. fur Kath. Theol.» 57 (1933) p. 491-556.

di ricevere la divinità e la potenza di generare (in modo passivo) l’umanità del Verbo, salva la verginità.

Questa, in sintesi, la Theotocologia del Damasceno. Essa esercitò un grande influsso non solo in Oriente, ma anche in Occidente presso i Dottori Scolastici del Medio Evo. Egli è stato il primo a conciliare la fede della maternità divina con la scienza (la fisiologia imperfetta di quei tempi).

S. Giovanni Damasceno, infine, ha insegnato apertamente la singolare, trascendente dignità della Maternità divina. In forza infatti di una tale maternità, alla B. Vergine spetta il primo posto fra tutte le cose create (PG 95, 49c); che anzi, «infinita è la distanza che corre tra i Servi di Dio e la Madre di Dio» (De Dormit. Deip., Or. I, 10, PG 96, 716). Per questo asseriva: «Per quanto uno dica di te innumerevoli cose, mai però potrà adeguarsi all'argomento» (ibid., col. 690).

2) Tra i panegiristi della «Theot6cos» fioriti nel secolo VIII meritano particolare attenzione S. Germano di Costantinopoli e S. Andrea di Creta. S. GERMANO Patriarca di Costantinopoli ha questa lapidaria espressione: «O Maria superiore a qualsiasi miracolo!» (In Praesent., I, PG 98, 306); e altrove asserisce: «Basti, per la tua lode, o ammirabile, il fatto di non potere noi con degni encomi celebrare le tue cose» (In Dormit. Deip., II, PG 98, 354). «Non basterebbe un secolo per lodare le cose che ti riguardano» (ibid., 378). «Tu sola, infatti, o Genitrice di Dio, sei la più alta sopra tutta la terra» (In Praesent, Deip., II, 350). «La tua grandezza non ha fine. Non ci si sazia mai di pensare a Te» (In Dormit. Deip., II, 350). «Essa trascende ogni capacità della mente» (In praesent., Deip., I, 172). S. ANDREA DI CRETA asserisce che la R Vergine, in

forza della sua divina Maternità, «trascende tutti, eccetto Dio» (Homil. III, in Dormit., PG 97, 1099); è «il libro in cui, senza voce e senza scrittura, si legge, ogni giorno, lo scrittore stesso, Dio il Verbo» (In Nativ. IV, 1037a); «Dio solo può lodarla come si merita, il quale, per ragioni note a Lui solo, ha operato in Lei quelle mirabili cose» (In Dormit. II, 1090). Incomincia inoltre il S. Dottore ad esporre le relazioni che la Vergine SS., in forza della sua divina Maternità, ha contratto con la SS. Trinità:

«In Te è lodato, è glorificato, o intemerata, il mistero della Trinità; il Padre infatti si compiacque (in te); il Verbo abitò fra noi;

36

lo Spirito Santo ti adombrò» (Canone in B. Mariae Nativ., 1323), La B. Vergine è «l'esimia bellezza, la statua scolpita da Dio, l'immagine egregiamente espressa dell'Archetipo divino» (In Dormii. III, 1092d).

7. NEL SECOLO IX

Bastano due soli nomi: S. Tarasio e S. Teodoro Studita. S. TARASIO, Patriarca di Costantinopoli (+806), tra l'altro, ha scritto: «(Essa) è la più magnifica celebrità del cielo e della terra» (In Praesent. Deip., n. 15, PG 98, 1495). Essa è «il libro, divinamente scritto, delle grandezze di Dio» (ibid., n. 8, col. 1490). S. TEODORO STUDITA così salutava l'Augusta Madre di Dio: «Ave, o Maria, quasi "Miria", infinita, a causa dell'infinita abbondanza dei lodatori» (Homil. in Nativ. Deip., n. 7, PG 96, 690). Compose parecchi «Theotokia» esaltanti la divina Maternità di Maria22.

8. NEL SECOLO X

Tra i panegiristi della «Madre di Dio» fioriti in questo secolo, ci limitiamo a riferire qualche brano di Leone il Saggio, di S. Eutimio e di Giovanni Geometra.

LEONE IL SAGGIO, Imperatore di Costantinopoli (886-912), inizia un suo discorso mariano con queste parole: «Onoriamo il giorno dedicato alla Madre di Dio! Ma quale lingua potrà rendere un onore che non sia inferiore ai meriti di Colei che viene celebrata? ...» (Mariale Leonis Imperatoris..., studio ac labore P. Hippolyti Marracii, Romae, 1651, p. 92). Ed altrove: «Gridiamo alla Vergine del tutto immacolata con voce non indegna: Esaltiamo Te, per mezzo della quale Colui che opera cose grandi, fece la più grande delle sue opere, l'opera più stupenda; Te che portasti nel seno Colui che contiene i Cieli, che nutristi col

tuo latte Colui il quale, dalla terra, produce gli alimenti per tutti...» (ibid., p. 89).

---

22 Cfr. JUGIE M., La doctrine mariale de Saint Tbéodore Studite, in «Echos d'Or.» 25 [1926] p. 422 s.).

S. EUTIMIO, Patriarca di Costantinopoli (+917) esalta Colei "che è Madre di Dio in senso vero e proprio, che è più alta e più grande di qualsiasi creatura invisibile o visibile, che è pura, immacolata, intatta, immacolatissima e bellissima sposa del Padre invisibile ed incomprensibile; Colei che è in tutto gloriosa e benedetta e impareggiabile nella bontà e nella benignità dietro l'esempio di Colui che è nato da Lei come Dio e uomo, e per noi posta ad indeficiente aiuto e salvezza» (Euthymius Constanti'nop. Homil. in Zonam, 3, PO 16, 508-509).

GIOVANNI GEOMETRA (+dopo il 989) così saluta l'augusta Madre di Dio: «Salve, o verginella, orgoglio della nostra natura, capolavoro dell'Artista divino il quale, nel produrti, ha esaurito le risorse della sua arte. Salve, o bellezza ideale personificata ...». (Joannes Geometra, Hymnus III, PG 106, 861a). Pone poi il colmo alle sue lodi appellando Maria, la «sceonda dopo Dio» (Idem, Hymnus IV, PG 106,864) la «seconda dopo la Trinità» (Idem, Hymnus I, PG 106, 857a).

9. NEL SECOLO XI

Questo secolo è dominato, nel campo nostro, da due gigantesche figure: S. Pier Damiani e S. Anselmo di Canterbury.

S. PIER DAMIANI confessava candidamente: «Allorché vogliamo scrivere le lodi della Madre di Dio, poiché si tratta di cose nuove e inaudite, non troviamo parole adatte per esprimerle. La singolarità della materia, infatti, toglie la facoltà della parola»23.

S. ANSELMO DI CANTERBURY esaltava la trascendente dignità della Madre di Dio in questi termini: «Nulla eguaglia Maria: solo Dio è maggiore di Maria». «Era conveniente che risplendesse di una purità, di cui, dopo Dio, non se ne può concepire una maggiore, quella Vergine alla quale Dio Padre aveva disposto di dare l'Unigenito suo Figlio, generato dal suo seno, eguale

---

23 «Cum vero B. Genitricis Dei laudes scribere volumus, quia nova et inaudita sunt, guae tractanda suscipimus, nulla invenimus verba, quibus ad haec exprimenda sufficere valeamus. Tollit enim facultatem sermonis materia singularis» (S. PETRUS DAMIANI, Serm. 45, in Nativ. Virg., PL 144, 748).

a se stesso e amato come se stesso, in modo tale che Egli fosse, per natura, figliuolo unico e comune di Dio Padre e della Vergine; e che lo stesso figlio aveva stabilito di renderla Madre sua in modo sostanziale, e dalla quale lo Spirito Santo voleva e avrebbe operato in modo che venisse concepito e nascesse Colui, dal quale Egli stesso procedeva»24.

10. NEL SECOLO XII

Si verificò, in questo secolo, un fatto degno di rilievo: dalla Teologia monastica si passa alla Teologia Scolastica. La questione della divina Maternità di Maria, dal pulpito degli oratori passa, in modo ufficiale, alla cattedra dei teologi; e così ai discorsi degli oratori sacri incominciano ad aggiungersi le trattazioni dei professori delle Università e delle scuole teologiche. È noto infatti come PIETRO LOMBARDO (+1160), vescovo di Parigi, appellato il «Maestro delle Sentenze», nella sua celeberrima opera Libri quattuor Sententiarum (Libro III, distinzione 4, capo 2) trattava «Del concepimento di Cristo in relazione alla Vergine che lo concepisce», ossia, della Maternità divina. In tal modo la questione fondamentale della Mariologia, ossia, la Maternità divina, faceva, per così dire, il suo ingresso ufficiale nella Teologia. Si sa infatti come i quattro Libri delle Sentenze di Pietro Lombardo (ediz. di Quaracchi, 1916, 2 volumi) siano stati una specie di testo ufficiale di tutte le scuole Teologiche fino al secolo XVI, e come i Commenti ai suddetti libri siano innumerevoli.

Nello stesso secolo XII, per opera di Alano di Lilla (+1202- 1203) e di altri, aveva inizio la questione intorno alla natura del merito di Maria SS. relativamente alla Maternità divina (proseguita poi - come vedremo - dai grandi Dottori Scolastici del sec. XIII). ALANO DI LILLA scarta il merito «de condigno» (il merito cioè

---

24 «Nihil est aequale Mariae; nihil nisi Deus rnaius Maria» (S. ANSELMUS CANTUAR., Or. 52, PL 158, 956a).

E poneva questo principio: «Decens erat, ut ea puritate qua maior sub Deo nequit intelligi, Virgo illa niteret, cui Deus Pater unicum Filium suum, quem de corde suo aequalem sibi genitum, tamquam seipsum diligebat, ita disponebat

ut naturaliter esset unus idemque communis Dei Patris et Virginis Filius, et quam ipse Filius substantialiter facere sibi matrem eligebat, et de qua Spiritus Sanctus volebat et operaturus erat, ut conciperetur et. nasceretur ille, de quo ipse procedebat» (De eone. virg., c. 17, PL 158, 451).

che «esige» la divina Maternità come premio) ed ammette soltanto il merito «de congruo» (il merito cioè che la rese «idonea» ad essere Madre di Dio)25.

Questa stessa questione veniva trattata, poco dopo, in modo molto più ampio, da PIETRO DA CAPUA. Egli si chiede: «La Vergine meritò e fu degna di concepire Cristo?». Dopo aver addotto, secondo il solito schema, le varie ragioni sia pro sia contro, conclude asserendo che la Vergine, ed Ella sola, nell'ordine di esecuzione (non già nell'ordine di intenzione) meritò in qualche modo di concepire Cristo (e perciò meritò, in qualche modo, di diventare Madre di Dio). In che modo?... Risponde: lo meritò non già con la dignità del merito [ossia, con un merito «de condigno»] ma con una «dignità di abilità» [ossia, con merito «de congruo»]26.

Nello stesso secolo XII, finalmente, Eadmero di Canterbury, discepolo e biografo di S. Anselmo, e S. Bernardo di Chiaravalle, esaltavano con termini meravigliosi la trascendente dignità della Maternità divina. EADMERO scriveva: «Niente, o Signore, è a Te uguale, niente è a Te paragonabile; ed infatti, tutto ciò che è, o è sopra di Te o è al di sotto di Te: ciò che è sopra di Te è Dio solo; ciò che è al di sotto di Te è tutto ciò che non è Dio» (De conceptione Sanctae Mariae, Ed. Thurston-Slater, Friburgi Br., 1904, n. 14). Ed altrove: «Il solo dire della B: Vergine che è Madre di Dio, trascende qualsiasi altezza che, dopo Dio, possa dirsi o immaginarsi» (De excellentia beatae Mariae, 11, PL 159,559).

S. BERNARDO, a sua volta, rilevava che, per il fatto stesso di essere diventata Madre di Dio, la Vergine è diventata anche il centro di tutte le cose create, poiché tutte - sia quelle che l'hanno preceduta, sia quelle che l'hanno seguita - rivolgono gli occhi verso di Lei. In tal modo Maria SS. viene a partecipare della centralità stessa dell'Uomo-Dio. Ecco il testo di S. Bernardo: «Cristo, dunque, ha cominciato ad applicare il rimedio là dove si era aperta la piaga; discendendo sostanzialmente nel seno della Vergine, Egli

---

25 «Mereri proprie notat exigere .. Notat congruum esse, unde de beata Maria Virgine dicitur quod meruit portare Salvatorem, non quod hoc exigerent eius merita, sed quia ad hoc ratione innocentiae fuit congrua» (Distinctiones dict tbeol., PL 120, 857).

26 «Ipsa autem non fuit digna portare [Christum] dignitate meriti, sed habilitatis» (Summa tbeol., lib. 3 [vat. lat. 4296, f. 53 ra; 4304, f. 51 va-vb'[).

40

vi fu concepito di Spirito Santo, onde purificare il nostro concepimento che lo spirito malvagio, senza esserne l'autore, ha tuttavia infettato («si non fecerat, tamen infecerat»), affinché la sua vita nel seno materno non rimanesse inoperosa, purificando per nove mesi l'antica piaga, scrutando, come si dice, fino in fondo la putredine virulenta, per far succedere ad essa la guarigione definitiva. Ciò facendo, Egli operava di già la nostra salvezza nel centro della terra, nel seno cioè della Vergine Maria, la quale, con mirabile proprietà di termini, vien chiamata centro della terra. Verso di Lei, infatti, come verso il centro, come verso l'Arca di Dio, come verso la causa delle cose, come verso il grande affare dei secoli guardano sia coloro che abitano nel Cielo sia coloro che sono negli inferi, sia coloro che ci hanno proceduto sia noi che viviamo attualmente, sia coloro che vivranno dopo di noi e i loro figli, e i figli dei loro figli. Gli abitanti del Cielo si rivolgono verso di Lei per ricevere dalla sua pienezza; gli abitanti degli inferi per essere liberati; quelli che l'hanno preceduta (posano il loro sguardo verso di Lei) per vedere la realizzazione delle loro profezie; quelli che son venuti dopo di Lei per gloriarsi del loro adempimento. Per questo Ti diranno beata tutte le generazioni (Luc. I, 48), o Genitrice di Dio, o Signora del mondo, o Regina del Cielo...Tutte le generazioni, dico, quelle del Cielo e quelle della terra, poiché Tu hai loro generato la vita e la gloria. In Te, infatti, gli Angeli trovano eternamente la letizia, i giusti la grazia, i peccatori il perdono. Con ragione perciò a Te sono rivolti gli occhi di tutte le creature, poiché in Te, per mezzo di Te e da Te la mano benigna dell'Onnipotente ha ricreato ciò che aveva creato» (Serm. II in [esto Pentec., n. 4, PL 182, 327-328). Iri breve: tutta la terra gravita verso Maria, come verso il suo centro. Tutto il mondo, cielo e terra, converge verso di Lei. Tutti - angeli ed uomini - hanno rivolto, rivolgono e rivolgeranno i loro occhi a Lei, aspettandosi tutto da Lei, Madre dell'Uomo-Dio Redentore. Ella è quindi al centro stesso del piano divino, al centro della creazione e della storia.

11. NEL SECOLO XIII

Nel secolo XIII, i Teologi Scolastici, sia nei loro Commenti al Terzo Libro delle Sentenze di Pietro Lombardo, sia nelle loro Som-

41

me Teologiche, sottopongono ad uno studio sempre più accurato e profondo il grandioso e fondamentale mistero della Maternità divina.

Oltre alla questione generale della trascendenza della Maternità divina, si pongono e cercano di risolvere anche le seguenti questioni particolari: la dignità di Madre di Dio supera, trascende la dignità di Figlio di Dio adottivo, ossia, la grazia santificante?... Esiste un nesso di necessità (oppure di semplice

convenienza) tra la Maternità divina e la grazia santificante?... Maria SS. meritò in qualche modo la Maternità divina? Quale è il costitutivo formale (metafisico) della Maternità divina? ...

1) *La trascendenza della Maternità divina*. Non sono pochi i Teologi del secolo XIII i quali parlano di questo soggetto. Secondo questi grandi Teologi, la Madonna, in forza della sua maternità divina, trascende, in dignità, tutti gli altri esseri creati, di modo che nella gerarchia degli esseri Ella viene subito dopo Dio e la sua dignità confina con quella di Dio. Riportiamo, come saggio, alcuni testi soltanto. S. BONAVENTURA scriveva: «Siccome Ella fu Madre di Dio, e nulla si può pensare di più nobile di ciò, e Madre del più nobile Figlio, ebbe una tale dignità quale nessuna donna può più avere. Se infatti tutte le cose create, per quanto in alto nella scala della nobiltà, fossero presenti, tutte dovrebbero inchinarsi dinanzi alla Madre di Dio». (In I Sent., dist. 44, club. 4, Opera t. I, ad Claras aquas, 1882, p. 793-794). Ed altrove: «A causa di questa prerogativa (la Maternità divina), trascende (Maria SS.) la natura umana, anzi, trascende anche la natura angelica, poiché Ella ebbe la natura umana e la vita angelica» (ibid.). «Dopo Dio, non vi è bene maggiore di quello di essere Madre del Signore» (Serm. 6, de Assumpt. B.V.M., Opera, t. 9, p. 703 a). «Sia infatti che si dica che Dio diventa uomo, sia che si dica che una donna diventa Madre di Dio, l'una e l'altra cosa trascende lo stato che è dovuto alla creatura» (In III Sent., dist, 4, a. 2, q. 2, Opera, t. 3, p. 107 b). La dignità della Maternità divina è tale che «nessuna lingua degli uomini e degli angeli può esprimerla, così che qualunque cosa si dica in lode di Maria non può peccare per eccesso ma per difetto» (De Assumpt., sermo 6; Opera, t. IX, p. 693).

Lo PSEUDO - ALBERTO MAGNO, a sua volta, faceva questo giusto rilievo; «Ciò che si esalta, in Maria, è questo: che Ella ha

generato non soltanto un figlio a Lei uguale, ma un figlio infinitamente più eccellente: cosa che, in qualche modo, eleva all'infinito l'eccellenza della madre. L'albero infatti si conosce dal suo frutto; orbene, se l'eccellenza del frutto rende l'albero eccellente, ne segue che l'infinita bontà del frutto rivela una specie di bontà infinita nell'albero che lo produce» (Mariale, q. 197). In termini più filosofici: la perfezione e l'eccellenza della relazione si misura non già dal suo fondamento ma dal suo termine. (S. Th., III, q. 2, a. 7, ad 2). Orbene, il termine della relazione, nel caso nostro, è infinito, poiché è la persona divina del Verbo rivestita dell'umana natura. Ne segue perciò che la perfezione e l'eccellenza della Maternità divina sia in qualche modo infinita. - Altrove, lo stesso pseudo-Alberto Magno, mette in rilievo la vera ed ultima ragione di una tale quasi infinita eccellenza: l'unione, del tutto singolare, con Dio. Dice: «Ma in questa annunciazione la Beatissima Vergine veniva elevata, nella sostanza, alla più grande vicinanza con Dio; a meno che non divenisse

Dio, non poteva essere elevata più in alto dal fatto di essere Madre di Dio (Mariale, q. 12, 1). Effettivamente, la maternità divina esprime il vincolo più intimo possibile di una persona creata col Verbo incarnato. La posizione dunque di Maria verso Dio è unica, qualitativamente diversa da quella di tutti gli altri.

CORRADO DI SASSONIA O. Min. (+1279) è arrivato ad asserire che Dio «Non Potrebbe fare una più grande di Essi [della Madre di Dio]» (Sveculum B. M. Virginis. lect. 10, tra le Opere di S. Bonaventura. Lione, 1668. vol. VI, p. 444, col. 6).

Posta questa universale trascendenza della maternità divina, tutte le altre susseguenti questioni (trascendenze particolari) vengono già automaticamente risolte.

2) La dignità della Maternità divina trascende la dignità della grazia santificante. In altri termini: la dignità di Madre di Dio trascende la dignità di figlio di Dio adottivo (per mezzo della grazia). Hanno affrontato questo problema teologico lo pseudo-Alberto Magno, S. Tommaso, S. Bonaventura ecc.27. La ragione-base è costituì-

---

27 Per la retta impostazione e per la retta soluzione di questo problema, è necessario precisare la nozione dei due termini che vengono messi a raffronto: la no-

ta dalla trascendenza universale della maternità divina: se essa trascende tutto e tutti, trascende anche la grazia santificante.

Lo PSEUDO-ALBERTO MAGNO ha insegnato espressamente la trascendenza della dignità della Maternità divina nei confronti della

---

zione cioè di Maternità divina e la nozione di grazia santificante.

La nozione completa della Maternità divina include i seguenti elementi: 1) il libero consenso dato dalla Vergine alla Maternità divina propostale (non Impostale), a nome di Dio, dall'Angelo Gabriele; 2) le operazioni fisiologiche della medesima Vergine per generare, secondo la natura umana, la persona del Figlio di Dio (maternità in fieri, ossia, fisiologica); 3) il termine delle suddette operazioni fisiologiche della Vergine, ossia, la persona del Figlio di Dio, infinitamente nobile, verso la quale si stabilisce una relazione reale (maternità in facto esse, ossia, metafisica); ne segue perciò che la maternità

divina non sia soltanto una «funzione» passeggera, ma anche una relazione permanente con Dio, relazione sommamente intima, personalissima, totale; 4) l'altissima dignità che deriva da quella singolarissima relazione o unione (non solo carnale ma anche spirituale) con Dio; 5) l'esigenza (non già l'attuale inclusione) della grazia santificante (e degli altri doni) derivante da una tale singolare relazione o unione, mediante la quale la Vergine veniva resa degna della maternità divina. Presa in questo senso, la maternità divina, dal Suarez, venne appellata Maternità morale (in contrapposizione alla maternità materiale). Forse si potrebbe appellare, in modo più preciso e completo, Maternità fisio-metafisico-morale, ossia, completa, adeguata.

Alcuni Mariologi distinguono tra la Maternità divina in concreto o in modo adeguato (insieme cioè alle prerogative che essa esige) e la Maternità divina in astratto o in modo inadeguato (considerata cioè formalmente, in ciò che la costituisce, senza le prerogative che essa esige). Posta questa distinzione, asseriscono che, se la Maternità divina viene presa in concreto, supera in dignità la grazia santificante; se invece viene presa in astratto, allora la grazia santificante supera in dignità la maternità divina. Ma ciò è un diminuire la dignità della divina maternità la quale, per sé stessa, anche considerata in astratto (senza le prerogative che essa tuttavia esige) è superiore alla grazia, poiché appartiene intrinsecamente all'ordine superiore dell'unione ipostatica. Il raffronto di superiorità tra la maternità divina in concreto e la grazia santificante è semplicemente banale, ridicolo (se infatti l'include attualmente, oltreché esigerla, è fin troppo evidente la superiorità della maternità divina sulla grazia santificante). Praticamente perciò la trascendenza della maternità divina sulla grazia santificante viene asserita a parole e viene negata di fatto. Si verrebbe a dire, infatti, che l'Immacolata Concezione (la quale costituisce la Vergine prima tra i figli adottivi di Dio) vale più della Madre di Dio (che è poi la ragione di essere di un tale privilegio). Si tratta perciò di un incosciente minimismo mariologico.

La nozione di grazia santificante è ben nota: è una partecipazione formale, accidentale della natura divina, mediante la quale l'uomo diventa figlio adottivo di Dio, erede del cielo.

Il raffronto perciò è tra queste due grazie: quella della maternità divina (somma grazia gratis data) e quella della grazia santificante (grazia «gratum faciens»). Quale delle due è superiore all'altra?...

A mio modesto giudizio, un tale raffronto non sarebbe neppure legittimo, poiché si tratta di due cose appartenenti a due ordini diversi (quello della grazia e quello ipostatico). Conseguentemente, il raffronto si mutua in affronto.

grazia santificante. Ed ha addotto questa ragione: «Tra la madre e il Figlio vi è una congiunzione sostanziale, mentre tra il padre e il figlio adottivo vi è una partecipazione accidentale. Ne segue perciò che è cosa maggiore essere Madre

di Dio per natura che essere Figlio di Dio per adozione» (Mariale, q. 141, 1). La «congiunzione per mezzo della maternità» - secondo lo pseudo-Alberto Magno - vien detta «sostanziale» perché trasmette al Verbo Incarnato la propria sostanza della carne e del sangue. Da Maria, infatti, «fu preso ciò che fu unito» alla divinità; e questa è la grazia più grande che si possa immaginare. Ciò posto, lo pseudo-Alberto Magno stabilisce questo principio: «Tra l'essere Figlio di Dio per natura e l'essere Figlio di Dio per adozione senza essere Dio, vi è qualcosa di mezzo: essere Madre di Dio per natura e non essere Dio; ne segue perciò che, immediatamente dopo Dio, viene la Madre di Dio» (Mariale, q. 141, 2). In altre parole: essere Madre di Dio per natura equivale ad essere subito dopo il Figlio di Dio per natura, e perciò prima del Figlio di Dio per adozione.

Altrove lo pseudo-Alberto M., in modo ancora più esplicito, dice: «Alla beatissima Vergine veniva concesso il dono di essere Madre di Dio («ad essendum Matrem Dei»); a tutti gli altri veniva concessa la grazia di essere servi di Dio («ad essendum servos Dei»). Come dunque è incomparabilmente più essere Madre di Dio che essere servo di Dio, così è incomparabilmente più grande il dono di essere madre di Dio [mediante la maternità divina] che il dono di essere servo di Dio [mediante la grazia santificante]» (ibid., q. 46). Si può anzi asserire che tutte le grazie concesse ai Santi, ossia, ai Servi di Dio, non sono sufficienti per avere una «degna» Madre di Dio. Il cielo e la terra han molti figli adottivi di Dio, ma hanno un solo Figlio di Dio naturale e una sola Madre di Dio naturale.

S. TOMMASO, a sua volta, ha esposto egregiamente il fondamento stesso della trascendenza della Maternità divina sulla grazia santificante. Questo: «La bontà della creatura [di un bene creato], si può considerare in relazione al bene increato, e in tal modo la dignità della creatura [del bene creato] riceve una certa infinità dal bene infinito al quale viene raffrontata, come la natura umana in quanto è unita a Dio [in Cristo], e la Beata Vergine in quanto è Madre di Dio, e la grazia, in quanto unisce a Dio, e l'universo in quanto è ordinato a Dio. In questi raffronti tuttavia vi è anche un

doppio ordine: in primo luogo, perché una cosa è tanto più nobile quanto più nobile è il raffronto con cui viene riferita a Dio; e così, l'umana natura, in Cristo, è la più nobile, perché viene paragonata a Dio per unione; e dopo Cristo viene la B. Vergine, dal seno della quale è stata presa la carne unita alla Divinità, e così di seguito» (In IV Sent., L. I, dist. 44, q. 1, n. 3). Il pensiero dell'Angelico è limpido, trasparente: la dignità di una cosa creata è proporzionata alla sua unione col Creatore (bene infinito); orbene, l'unione della Vergine al Creatore, per ragione della sua divina maternità, supera l'unione di tutte le altre creature (dopo l'unione del Verbo con l'umana natura); ne segue perciò che la dignità della Vergine, in forza della sua divina maternità, supera la dignità di tutte le altre cose create (compresa la grazia santificante).

Rileva, inoltre, l'Angelico che alla Vergine «è dovuto un culto di dulia (non già quello di latria), in modo però più eminente che alle altre creature, in quanto che Ella è Madre di Dio; per questo si dice che le si deve non già una dulia qualunque, ma l'iperdulia (S. Th. III, q. 25, a. 5).

La grazia della Maternità divina perciò è una grazia di diversa natura e di ordine superiore alla grazia santificante: è la suprema grazia «gratis data», la quale unisce più intimamente e perfettamente a Dio di qualsiasi altra grazia.

3) *Il nesso della Maternità divina con la grazia santificante*. La presente questione è come una conferma e un rinvigorimento della precedente questione. Se si ammette infatti un nesso necessario (si tratta, evidentemente, di necessità morale) della Maternità divina con la grazia santificante, ne segue necessariamente, anche per questo motivo, la trascendenza della Maternità divina relativamente alla grazia santificante (ossia, relativamente alla cognizione e all'amore soprannaturale).

Secondo lo PSEUDO-ALBERTO MAGNO, la Maternità divina, in tanto è più nobile della grazia santificante, in quanto necessariamente l'include. Egli ragiona così: «Ciò che include in se stesso un altro, è più nobile di ciò che non l'include; orbene, l'essere Madre di Dio per natura include necessariamente con sé l'essere figlio per adozione» (Mariale, q. 141). Non specifica l'autore del Mariale, in che modo la dignità di Madre di Dio includa la dignità di Figlio di Dio adottivo; ma è facile comprendere che ciò debba intendersi

non già nel senso che la maternità divina includa formalmente la grazia santificante, ma nel senso che la esiga, o contenga in radice o in modo virtuale, eminente, insieme a tutti gli altri privilegi di Maria. Alla maternità divina, infatti, si riallacciano tutti i privilegi, precedendola (come disposizioni alla medesima: per es. l'Immacolata Concezione, la pienezza di grazia, di virtù, di doni dello Spirito Santo), accompagnandola (per es. la verginità perpetua, l'immunità del peccato attuale) e seguendola (per es. l'Assunzione, in anima e corpo, al cielo, la pienezza di gloria). Tutti i privilegi di Maria vengono postulati dalla sua maternità divina e perciò si può dire che, in qualche modo, siano in essa inclusi. Vi è perciò una certa connaturalità, ossia, un nesso moralmente necessario tra la Maternità divina e la grazia santificante. Il più contiene il meno. Ciò che è più nobile contiene ciò che è meno nobile. Effettivamente, la Maternità divina unisce la Vergine a Dio in modo così intimo, così perfetto da non potersi concepire (una tale intimità) senza un mutuo amore (tra Dio e Maria, e viceversa) innalzato al disopra delle forze stesse della natura. Nella gerarchia infatti dell'unione con Dio, la Maternità divina viene subito dopo l'unione ipostatica, e perciò viene prima della grazia santificante. La grazia della Maternità divina sta come in mezzo, tra la grazia dell'Unione ipostatica e la grazia santificante. Si avvicina però più alla grazia dell'Unione ipostatica che

alla grazia santificante; ossia, la Madre di Dio, si avvicina più al Figlio di Dio naturale che al Figlio di Dio adottivo[28].

La maternità divina, inoltre, non solo è la radice, ma è anche la misura della grazia accordata da Dio a Maria, essendo essa proporzionata all'eminentissima dignità di Lei. Si tratta perciò di un nesso di

---

28 Una conferma di ciò la troviamo nella lettera enciclica «Fulgens corona» «... questo singolarissimo privilegio (l'Immacolato concepimento), a nessuno mai concesso, Ella per questo motivo l'ottenne dal Signore, perché venne innalzata alla dignità di Madre di Dio». «Tale eccelso ufficio... postula la pienezza della grazia e l'anima immune da qualsiasi peccato, perché esige la più alta dignità e santità dopo quella di Cristo. Anzi da questo sublime ufficio di Madre di Dio, come da arcana fonte limpidissima, sembrano derivare tutti quei privilegi e tutte quelle grazie, che adornano in modo e in misura straordinaria la sua anima e la sua vita.

«Come ben dice l'Aquinate: - Poiché la Beata Vergine Maria è Madre di Dio, dal bene infinito, che è Dio, trae una certa dignità infinita» (I, q. 25, a. 6, ad 4). E un illustre scrittore [a Lapide] sviluppa e spiega lo stesso pensiero con le seguenti parole: «La beata Vergine...è Madre di Dio; perciò è così pura e così santa da non potersi concepire purità maggiore dopo quella di Dio» (cfr. TONDINI A., op. cit., p. 735).

necessità (morale), non già di un nesso di semplice convenienza tra la maternità divina e la grazia santificante. Se si vuol tuttavia parlare di «convenienza, si deve parlare non già di una convenienza semplice (il cui opposto non appare sconveniente) ma di una convenienza qualificata (il cui opposto appare sconveniente, e perciò moralmente impossibile).

4) Il merito della Maternità divina. I grandi Dottori Scolastici del secolo XIII incominciarono a trattare in modo più ampio che nei secoli precedenti la questione del merito di Maria SS. relativamente alla sua divina Maternità, ossia, all'Incarnazione[29].

Per una piena e retta soluzione della questione occorre tener presenti alcune distinzioni fondamentali. Occorre distinguere, innanzitutto, fra il merito nell'ordine dell'intenzione (se, cioè, Iddio, in vista dei meriti della SS. Vergine, l'abbia eletta ad essere Madre di Dio) e il merito nell'ordine dell'esecuzione (se, cioè, supposta la sua gratuita elezione alla Maternità divina, Maria SS, l'abbia meritata con le sue buone opere). Occorre distinguere, inoltre, tra il merito della sostanza dell'Incarnazione (e della stessa Maternità divina) e il merito delle circostanze interne (per es., meritare che Dio nasca da una donna, in

genere, o da una determinata donna in particolare) e il merito delle circostanze esterne alla stessa Maternità divina (per es., le circostanze di stirpe, di luogo, di tempo, ossia, l'accelerazione dell'Incarnazione). Occorre distinguere, infine, tra il merito propriamente detto, ossia, il merito «de condigno» e il merito impropriamente detto, ossia, il merito «de congruo»[30].

---

29 Parliamo qui m modo promiscuo del merito di Maria SS. sia riguardo alla divina Maternità sia riguardo all'Incarnazione. Occorre infatti tener presente che il termine «Incarnazione» può esser preso in due sensi: in astratto, ossia, in quanto esprime il nudo fatto dell'Incarnazione, prescindendo dal modo con cui si è verificato (per mezzo di generazione oppure per creazione o per formazione del corpo da materia preesistente); e in concreto, in quanto cioè include anche il modo con cui un tale fatto si è verificato (per mezzo cioè di generazione da parte di una donna: «factum ex muliere»). Nel primo caso, il termine Incarnazione è ben distinto dalla divina Maternità; nel secondo caso, invece, si identifica con l'Incarnazione, costituendo con essa una sola cosa. Ciò posto, noi prendiamo qui il termine «Incarnazione» nel secondo senso, in concreto, in quanto cioè include il modo dell'Incarnazione e perciò costituisce una sola cosa con la Maternità divina. Per questo parliamo qui in modo promiscuo del merito di Maria SS. sia riguardo all'Incarnazione sia riguardo alla Maternità divina.

30 Il merito «de condigno» si ha allorché vi è una proporzione tra l'opera buona meritoria e il premio, e perciò ne segue che il premio sia dovuto per giu-

Premesse queste distinzioni, possiamo asserire: 1) tutti i grandi Teologi del secolo XIII hanno escluso qualsiasi merito di Maria SS. (relativamente all'Incarnazione e alla Maternità divina) nell'ordine d'intenzione, ed hanno ammesso un merito della medesima solo nell'ordine di esecuzione. 2) Inoltre, tutti i grandi Teologi del secolo XIII hanno escluso il merito propriamente detto, ossia, quello «de condigno» riguardo all'Incarnazione e alla divina Maternità nonché alle circostanze interne della medesima; e hanno ammesso almeno il merito «de congruo» (alcuni, infatti, hanno ammesso anche il merito «de digno»), o propriamente detto, o, perlomeno, impropriamente detto.

Questo in genere. Scendiamo ora al particolare presso i vari Teologi.

STEFANO LANGTON (1150 c. - 1328) esclude il merito «de condigno» e ammette il merito «de congruo»: «Allorché si asserisce che (Maria SS.) con la sua umiltà ha meritato [la Maternità divina], non si deve intendere che l'abbia meritata con merito propriamente detto, ossia, de condigno, ma con un merito de congruo: in tal modo la B. Vergine ha meritato di portare Cristo» (Quaest. theol., q. 24, de virt. [vat. lat. 4297, f. 24ra]).

S. BONAVENTURA, dietro le orme di Filippo Cancelliere e di Oddone Rigaud31, distingueva un triplice merito: de congruo, de digno

---

stizia o almeno per fedeltà (supposta cioè la promessa divina). Il merito «de congruo» invece si ha quando una tale proporzione viene a mancare, per cui il premio non è dovuto per giustizia o per fedeltà, ma solo per una certa convenienza o congruità (di qui il termine «de congruo»).

Il merito «de congruo», a sua volta, si suddivide in merito de congruo propriamente detto e in merito «de congruo» impropriamente detto. Il primo importa un certo debito di giustizia fondato sul diritto dell'amicizia, vale a dire, sia in Dio che premia sia nell'uomo premiato. Il secondo invece è fondato soltanto sulla misericordia di Dio (non già sull'opera buona dell'uomo).

31 FILIPPO CANCELLIERE (1160 - 85 c - 1236) distingueva, per primo (per quanto ci consta) un triplice merito: de congruo, de digno e de condigno. Ecco il testo: «In quantum est ad patiendum pro Christo, potest aliquis mereri de congruitate, vel dignitate, non de condignitate» (Summa de bono - De merito martyrum, q. 1, sol. [vat. lat. 7669, f. 114va]).

Dopo Filippo Cancelliere, anche ODDONE RIGAUD. O. Min. (+1175), successore di Alessandro di Hales nella cattedra di Parigi, proponeva la triplice suddetta distinzione del merito: «Dicendum quod est meritum congrui, est meritum digni, et est

e de condigno. «Il merito de condigno si ha quando la ragione di merito vi si verifica in modo perfetto e pieno; si ha in tal caso una certa proporzione e adeguazione tra il merito e il premio» (II Sent. d. 27, a. 2, q. 2: Opera, t. 2, p. 664 b); ad un tale merito corrisponde la giustizia, e perciò si ha un vero e proprio merito.

«Il merito de congruo è quello in cui vi è una qualche disposizione di congruità per rispetto a ciò a cui tale disposizione è ordinata, la quale però viene meno alla ragione di condegnità» (ibid. 665 a). Il merito de digno è quello in cui si ha una certa dignità per rispetto a ciò a cui quella dignità è ordinata, dignità però che vien meno alla ragione di condegnità; è tuttavia superiore al merito di semplice congruità. Il merito de digno, perciò, sta come in mezzo, tra il merito de condigno e il merito de congruo. Il merito «de congruo» può essere proprio e improprio, ossia, metaforico.

Premesse queste distinzioni, S. Bonaventura ritiene - con tutti gli altri - che Maria SS. non poté meritare, con la sua grande santità, la sostanza dell'Incarnazione e la divina maternità con merito de condigno, ossia, con merito propriamente detto. Asserisce infatti che l'Incarnazione (o il

Concepimento di Cristo da parte di una donna) «non cade sotto il merito di tutta la Chiesa e neppure sotto il merito della Vergine Maria»32. E adduce, per provarlo, due ragioni: il difetto di proporzione di qualsiasi merito con l'Incarnazione, e il fatto che l'Incarnazione stessa è il fondamento o principio di ogni grazia, di ogni merito, e perciò non può essere oggetto di merito (ibid., q. 1; Opera, t. 3, p. 105 a).

Escluso quindi il merito «de condigno», ritiene, S. Bonaventura, che la Vergine, con la «grande santità» che Ella raggiunse immediatamente prima del concepimento del Verbo Incarnato, abbia meritato la sostanza (o essenza) dell'Incarnazione e la divina Maternità con un merito «de congruo» prima dell'Annunciazione (poiché con la sua esimia bontà, umiltà e benignità era idonea ad essere Madre di Dio»), e dopo l'Annunciazione, con merito «de digno», poiché «dopo il consenso, e dopo la discesa dello Spirito Santo su di Lei con l'abbondanza della grazia, non solo divenne idonea ma an-

____

meritum condigni» (In III Sent., d. 4, q. 4, a. 1, sol. [vat. lat. 5982, f. 148ra]). S. Bonaventura dipende, quindi, da Filippo il Cancelliere e da Oddone Rigaud.

32 «... non cadit [Incarnatio] sub merito totius Ecclesiae, nec sub merito Virginis Mariae» (III Sent., d. 4, a. 2, q. 2, rationes 1-2 ad oppos.: Opera, t. 3, p. 107ab).

che degna di essere Madre di Dio e perciò, non solo con congruità, ma anche con dignità meritò di essere adombrata e impregnata dalla virtù dell'Altissimo, ossia, meritò di essere "degna" Madre di Dio» (ibid., p. 2076).

Suppone perciò S. Bonaventura che nella Vergine, subito dopo il consenso (Fiat!) alle parole dell'Angelo, sia discesa una tale abbondanza di grazia da renderla «degna» dell'altissima dignità alla quale veniva innalzata. Questa copiosa infusione di grazia e il conseguente merito della Maternità divina (derivante dalla piena cooperazione alla medesima grazia) dovette precedere, almeno con priorità di natura (ossia, logica) se non con priorità di tempo (ossia, cronologica) l'Incarnazione stessa del Verbo: il merito, infatti - come insegna il S. Dottore - precede il premio «o per tempo o per natura» (II Sent., d. 27, a. 2 q. 1: Opera t. 2, p. 662a, fund. 2). Il premio sta al merito come l'effetto sta alla causa.

Suppone, inoltre, il Serafico Dottore, in Maria SS., una duplice preparazione relativamente al concepimento di Cristo, ossia, all'Incarnazione e alla divina Maternità: una remota e l'altra prossima. Una preparazione remota, in primo luogo, a causa della sua «grande santità», da Lei meritata «de condigno» con la cooperazione alla prima grazia gratuitamente concessa; con una così

«grande santità», Ella meritò «de congruo» la divina Maternità e divenne così semplicemente «idonea» ad una tale dignità. A questa preparazione remota, si aggiungeva, in secondo luogo, una preparazione prossima, a causa della «somma santità» ottenuta con la copiosa infusione della grazia ricevuta subito dopo aver dato il suo libero consenso all'Incarnazione e alla Maternità divina: con tale «somma santità», Ella meritò «de digno» la divina Maternità e perciò divenne «degna» di una così eccelsa dignità. (Cfr. DI PONZO L., Doctrina S. Bonaventurae de universali Mediatione B. V. Mariae, Romae, 1938, p. 71).

Si tratta, secondo il Dottore Serafico, di un merito «de congruo» propriamente detto (relativamente alla sostanza stessa o essenza dell'Incarnazione e della divina Maternità), non già di un merito «de congruo» impropriamente detto (come ritengono molti altri, tra i quali, come vedremo, S. Tommaso).

Contro questa sentenza di S. Bonaventura è stata proposta la seguente gravissima obiezione: il fondamento e il principio del merito non può essere oggetto di merito; orbene, l'Incarnazione e la

divina Maternità sono il fondamento stesso e il principio di ogni merito, sia de condigno sia de congruo propriamente detto; ne segue perciò che Maria SS. non abbia meritato l'Incarnazione e la divina Maternità non solo «de condigno», ma neppure «de congruo» propriamente detto, e, con maggiore ragione, «de digno».

Il P. Di Ponzo ha cercato di sciogliere questa gravissima obiezione distinguendo tra l'ordine d'intenzione e l'ordine di esecuzione. Nell'ordine di intenzione (ossia, nella prefinizione divina) «il principio del merito in nessun modo, né de condigno, né de congruo, né de digno fu meritato dai Santi e dalla B. Vergine. Meritarono però nell'ordine dell'esecuzione, nel quale l'Incarnazione si riferiva al merito dei Santi e della B. Vergine, non già come principio, ma come oggetto ed effetto, ossia, come premio» (op. cit. p. 76).

Ma una tale soluzione non soddisfa. Anche nell'ordine di esecuzione, infatti, il merito di Maria SS. (relativamente all'Incarnazione) avrebbe avuto per oggetto ciò che è principio e causa di ogni merito, di ogni premio. Il suo merito perciò sarebbe stato insieme causa ed effetto del premio, ossia, dell'Incarnazione: causa, perché - come si suppone - l'avrebbe meritata con merito de congruo propriamente detto, anzi, con merito «de digno»; ed effetto, perché l'Incarnazione stessa sarebbe stata principio o causa del suo merito. Si viene a cadere perciò nella contraddizione.

Non appare perciò in che modo Maria SS. abbia potuto meritare, con merito «de congruo» propriamente detto, e, con maggiore ragione, con merito «de digno», la sostanza dell'Incarnazione.

S. ALBERTO MAGNO, ammise anche Lui, nei riguardi della Maternità divina, il solo merito «de congruo». Un tale merito, secondo S. Alberto Magno, si ha

«quando qualcuno, per qualche opera buona o per alcune opere buone, si rende maggiormente idoneo ed abile di un altro a qualche cosa, la quale però non gli è dovuta per giustizia» (De natura boni. De Virgine Maria, m. 1, a. 3, part, 1 [Munchen, Bav., Staatsbibliothek, cod. lat. 15744, f. 75 r-v].

Anche secondo S. TOMMASO d'AQUINO, Maria SS., riguardo alla divina Maternità presa in sé stessa, non poté avere un merito in senso stretto, ossia, «de condigno». Ella ebbe soltanto «quel grado di purità e di santità che la mise in grado di poter essere, in modo congruo, Madre di Dio» (S. Th., III, q. 2, a. 11, ad 3). Ed altro-

52

ve insegna che, «la B. Vergine non meritò l'Incarnazione, ma, presupposta l'Incarnazione, meritò che venisse realizzata per mezzo di Lei, non già con merito de condigno, ma con merito de congruo, in quanto era conveniente che la Madre di Dio fosse una vergine purissima e perfettissima» (In III Sent., dist. 3, q. 3, a. 4, ad 6).

Le opere buone fatte in grazia, infatti, sono meritorie della beatitudine eterna, non già dell'Incarnazione, poiché la grazia concessa è proporzionata a quella, non già a questa (In III Sent., dist. 4, q. 3, a. 1, tertia ratio; S. Th., III, q. 2, a. 11, 12 ratio).

Si discute fra i Teologi se il merito «de congruo» ammesso da S. Tommaso da parte della Vergine, per rispetto all'Incarnazione, sia un merito «de congruo» propriamente detto, oppure impropriamente detto (= qualunque preparazione atta alla realizzazione dell'Incarnazione). Riteniamo che si tratti di un merito «de congruo» impropriamente detto, poiché anche il merito «de congruo» propriamente detto (come quello «de condigno») non si ha senza la grazia e, a fortiori, senza l'Incarnazione che è principio di ogni grazia. (Cfr. LUSTRISSIMI P., O.S.M., Il merito di Maria SS. nell'Incarnazione e nella Maternità divina, Nepi, 1953, p. 29-37).

5) *Il costitutivo formale della Maternità divina*. I grandi Dottori Scolastici, nel sottoporre ad una indagine più profonda il mistero della divina Maternità di Maria, in modo tutto particolare cercarono di precisare e illustrare il costitutivo formale, ossia, la natura stessa dell'ineffabile mistero della Maternità divina. Giungevano così al cuore stesso della fondamentale questione della maternità divina, anzi, al cuore stesso di tutta la Mariologia.

Secondo i grandi Dottori Scolastici del secolo XIII, la Maternità divina - analogamente alla maternità e paternità in genere - consiste, essenzialmente, in una relazione (rapporto di un soggetto ad un termine) fondata sulla generazione (fondamento o ragione per la quale il soggetto vien riferito al termine). L'azione generativa, infatti, ossia, la maternità attiva, fisica (fondamento della relazione) passa; ma la relazione che ne risulta, ossia, la maternità passiva, metafisica, non passa: essa lega per sempre il soggetto al

termine (ossia, la madre al figlio ed il figlio alla madre). In forza dunque della maternità divina;' Maria SS. ha una relazione perenne verso Gesù; e Gesù ha una relazione perenne verso Maria; entrambi perciò sono legati l'uno all'altro, per sempre, in terra e nel cielo, nel tempo e

nell'eternità. Di quì il fondamento della grandezza di Maria.

Intorno a ciò i Teologi Scolastici del secolo XIII sono tutti concordi: tutti, senza eccezione, ritengono, che, in forza della Maternità divina, è sorta una relazione perenne di Maria verso Cristo e di Cristo verso Maria.

Tutti, parimenti, son concordi nell'insegnare che la relazione di Maria verso Cristo è una relazione reale. Si riscontrano, infatti, in una tale relazione, tutti i requisiti necessari per avere una relazione reale, vale a dire: un soggetto reale (Maria, Madre), un termine reale (Cristo, Figlio) ed un fondamento reale (una vera generazione, attiva, fisica).

Cessa però la concordia dei Teologi allorché si tratta di determinare se la relazione di Cristo verso Maria sia anch'essa una relazione reale (se il rapporto cioè si trova nella natura stessa delle cose, indipendentemente dalla considerazione del nostro intelletto, per cui per loro natura sono ordinate l'una all'altra) oppure sia una relazione logica o di pura ragione (se il rapporto esiste non già nella stessa natura, ma soltanto nella considerazione del nostro intelletto).

Per risolvere la questione, è stato fatto ricorso alla distinzione tra relazione reale creata e relazione reale increata. ALESSANDRO DI HALES, seguito poi da Enrico di Gand (Quod 1, IV, q. 3), pose .in Cristo, in rapporto alla Madre, non già una relazione reale creata, ma una relazione reale increata. Pur avendo posto in Cristo una doppia generazione ed una doppia natività (una eterna, dal Padre, e l'altra temporale, dalla Madre, rispondenti a due reali generazioni e a due reali natività), Egli pose tuttavia in Lui un'unica reale filiazione (rispondente all'unicità della persona). Per cui, secondo l'Halense, identica è la relazione reale di filiazione con la quale Cristo si riferisce realmente al Padre e la relazione reale di filiazione con la quale Cristo si riferisce alla Madre. La ragione è questa: la stessa Persona divina del Verbo la quale, fin dall'eternità, viene generata e nasce dal Padre, viene generata e nasce, nel tempo, dalla Madre; si può parlare perciò di due rispetti sotto i quali Cristo viene considerato (sia riguardo al Padre sia riguardo alla Madre) non già di due relazioni (Summa Theol., III, n. 88-90, Ad Claras Aquas, 1948, t. IV, p. 132a-133b).

Questa sentenza non ebbe seguaci. E con ragione. La relazione reale increata, infatti, è qualcosa di per sé sussistente, e perciò conviene a Cristo solo in quanto è Dio, e non già in quanto è uomo.

Inoltre, è assurdo ammettere che Cristo, con quella stessa generazione con cui è nato, nell'eternità, dal Padre, sia nato anche, nel tempo, dalla Madre.

Scoto, all'opposto - come vedremo - ritenne impossibile questa sentenza dell'Halense, e pose, in Cristo, una relazione reale increata verso il Padre, ed una relazione reale creata verso la Madre (Op. Oxon., III, a. 8, q. un., n. 2, presso Balie C., Joannis Duns Scoti, Doctoris mariani, theologiae marianae elementa [in «Bibliotheca Mariana Medii Aevi» II], Sibenici 1933, p. 139, lin. 12-16).

S. TOMMASO negò, in Cristo, riguardo alla Madre, una relazione reale, sia creata sia increata, ed ammise soltanto una relazione logica o di ragione. Il soggetto della filiazione, infatti, non è la natura (o una parte della natura) ma è la persona (è la persona, infatti, quella che viene generata, che nasce ecc.); ma in Cristo non vi è altra persona all'infuori di quella divina, la quale non può essere suscettiva di una relazione reale creata.

«In Cristo - insegna l'Angelico - si moltiplicano solo quelle cose che sono proprie della natura, non già quelle che sono proprie della persona; ma la filiazione appartiene in modo sommo alla persona: è infatti una proprietà personale...In Cristo, perciò, vi è una sola filiazione» (S. Th., III, q. 35, a. 5, contra). Ogni relazione che si dice di Dio nel tempo, non pone in Dio qualcosa di reale, ma solo qualcosa di logico, di ragione...Ne segue perciò che la filiazione con la quale Cristo si riferisce alla Madre, non possa essere una relazione reale, ma solo logica» (ibid., a. 5, cap.). «Il supposito eterno non può essere suscettivo di una relazione temporale» (ibid., ad 1)[33]. Da ciò non segue però che Cristo non sia vero e reale Figlio di Maria. Anche tra la creatura e il Creatore - così spiega S. Tommaso - esiste una relazione di sola ragione, ossia, logica; eppure nessuno osa dedurne che il Creatore non sia vero e reale Creatore e Signore delle creature, poiché queste son legate a Lui da una relazione reale.

---

33 È da notare che, secondo alcuni teologi, la relazione di filiazione riguarda la persona non già quale soggetto di inesione, ma quale soggetto di denominazione (cfr. SUAREZ, De mysteriis vitae Cbristi, d. 12, s. 2). E ritengono che con una tale distinzione si possa evitare l'inconveniente rilevato da S. Tommaso. Non si vede tuttavia come ciò che non è soggetto d'inesione possa essere soggetto di denominazione.

12. NEL SECOLO XIV

Appare degno di particolare considerazione, in questo secolo, sulla questione della Maternità divina, GIOVANNI DUNS Scoro (+1308). Egli si distinse per due sue teorie: una relativa al costitutivo formale della Maternità divina e l'altra relativa alla cooperazione attiva di Maria SS. nella formazione istantanea del corpo di Cristo.

1) *La questione del costitutivo formale della Maternità divina*.

Il Dottore Sottile, nella sua dottrina su Dio e sul dominio di Dio sopra tutte le creature, dissente dal Dottore Angelico e ritiene impossibile la sentenza di Lui. Scoto concede senz'altro che tra Dio creatore e le creature da Lui chiamate all'esistenza non vi sia una relazione reale; asserisce però che vi è qualcosa di reale (tra Dio Creatore e le sue creature) che si riduce al genere delle relazioni, senza però prendere il termine «relazione» in senso aristotelico (si tratta perciò di qualcosa che trascende le categorie di Aristotele). Ciò posto, Scoto ha cercato di provare che la relazione di maternità (da parte di Maria SS.) e di filiazione (da parte di Cristo) non è, in primo luogo e per sé, qualcosa propria della persona (Op. Oxon., I, d. 20, In III Sent., d. 8, q. un.), ma è qualcosa propria della natura.

Secondo S. Tommaso, la filiazione, in modo diretto e immediato, è una relazione propria della persona; e solo in modo indiretto, ossia, per conseguenza, è propria della natura (in quanto cioè è la natura di quel soggetto al quale la filiazione conviene). Secondo Scoto invece la maternità si definisce così: «il rapporto (habitudo) di una donna la quale produce naturalmente un suo simile nella natura intellettuale». Orbene, la relazione definita in questo modo, non è, in primo luogo e per sé, la relazione di una persona, ma è la relazione di quella cosa che viene prodotta. Ora, nella SS. Trinità, si produce formalmente, per generazione, la persona, e perciò è relazione di persona; fra gli uomini, invece, con la generazione, si produce formalmente la natura, e perciò è, in primo luogo e per sé, relazione della natura (presso Balie, op. cit., p. 149, lin. 16; 141, lin. 1; lin. 10-13). Da ciò ne segue che Cristo sia, con relazione reale, e Figlio del Padre (essendo stato realmente generato dal Padre) e Figlio di Maria (essendo stato realmente generato da Maria). Per cui - secondo Scoto - vi sono in Cristo due generazioni reali, una dal Padre (ab aeterno) e l'altra dalla Madre (nel tempo): la prima - la

generazione dal Padre - in modo diretto e immediato riguarda la persona (poiché è la persona divina quella che viene generata); la seconda, invece - la generazione dalla Madre - in modo diretto ed immediato, riguarda la natura umana (poiché è la natura umana che è generata e nasce). Siccome poi questa relazione reale di Maria SS. ha come termine formale la natura umana ipostaticamente unita al Verbo, ne segue che possa dirsi in verità che Dio è nato dalla Vergine e che la Vergine è Madre di Dio. Da Maria SS. infatti è stata naturalmente prodotta la natura umana la quale è stata assunta all'unione

ipostatica. Questa unione poi non suppone, nel Verbo, alcuna mutazione, alcuna dipendenza dalla natura umana, nessuna passività. E perciò non può ridursi alla categoria della relazione presa come è stata definita da Aristotele.

La maternità della Vergine quindi è costituita dalla relazione reale a Cristo, alla quale risponde, in Cristo, una relazione reale di filiazione. Questo fulgore di «realtà» verrebbe ad aumentare, secondo Scoto, il fulgore stesso della Maternità divina.

Contro la sentenza di Scoto sulla reale filiazione che lega Cristo a Maria, sorge una pesante obiezione. Questa: se si ammette, in Cristo, la relazione di filiazione temporale, ne segue che Cristo avrebbe dovuto appellarsi, sotto un tale aspetto, figlio adottivo di Dio. Orbene, l'adozianismo (sorto nel sec. VIII nella Spagna) è un'eresia condannata dalla Chiesa (cfr. Denzinger, 314); la sentenza di Scoto perciò non può essere ammessa.

Lo stesso Scoto previde una tale obiezione e ne diede la soluzione (Op. Oxon., D. 10, q. un., n. 2, Ed. Vivès, XIV, 404 a).

Non nega Scoto che dal concetto di reale filiazione temporale da Lui proposto derivi necessariamente, in Cristo-Uomo, una doppia filiazione rispetto a Dio: una naturale, derivante dall'unione ipostatica, e l'altra adottiva, derivante dalla grazia abituale. Ciò ammesso ecco in che modo il Dottor Sottile si difende dall'accusa di Adozianismo. «I Santi - dice - negarono che Cristo è figlio adottivo a causa degli eretici i quali asserivano che Egli è soltanto figlio adottivo e in nessun modo figlio naturale; e perciò i Santi non vollero avere a che fare con essi a causa dell'equivoco; conseguentemente, essi dissero, in modo assoluto, che Egli (Cristo) non è figlio adottivo; in quel modo stesso con cui il Damasceno disse, contro l'eretico [Nestorio], che la B. Vergine non è Cristotécos, perché non volle avere a che fare con Lui, il quale asserì che Cristo fu figlio della Vergine

solo secondo l'umana natura, ma che non fu Theotòcos. In forza però del termine, Cristo può appellarsi Figlio di Dio adottivo, come qualsiasi altro uomo, poiché ebbe la natura prima di essere ordinato all'eredità (Rep. Paris., III, d. 10, q. un., n. 3, Ed. Vives, XXIII, 318b). Effettivamente, l'Adozianismo è stato condannato dalla Chiesa solo nel senso esposto da Scoto. (Cfr. KOSER C., O.F.M., De constitutivo formali maternitatis B.M. Virginis, in «Alma Socia Christi», vol. XI, Roma, 1953, p. 79-114).

Tutto considerato, ritengo che nella presente questione fra i Tomisti e gli Scotisti si tratti di una lite di parole anziché di cose. Tutti, infatti, Tomisti e Scotisti, in concreto, esprimono, con diversi termini, la stessa cosa; ammettono cioè nell'Umanità di Cristo una certa relazione immediata, reale verso Maria Madre sua, quella relazione cioè che lega il generato alla sua genitrice (cfr., S. Th., Quodlibet IX, q. 2, a. 4), poiché in caso diverso non si

salverebbe la vera nozione della Maternità divina. Lo stesso S. Tommaso confessava esplicitamente: «Sotto un certo aspetto, sia l'una che l'altra opinione dice il vero. Ed infatti, se si attende alla perfetta ragione della filiazione, è necessario dire che vi sono due filiazioni secondo le due natività; se invece si attende al soggetto della filiazione, il quale non può essere che il supposito eterno, non vi può essere in Cristo realmente altro che la filiazione eterna» (S. Th., q. 35, a. 5).

In tanto S. Tommaso nega la relazione reale di Cristo verso la Madre, in quanto prende la relazione in senso aristotelico; in tanto invece Scoto ammette in Cristo una relazione reale verso la Madre, in quanto prende il termine relazione in senso diverso da quello in cui lo prende Aristotele, ossia, in senso trascendentale. Tuttavia, ciò che viene ammesso da Scoto (che si dà cioè qualcosa di reale in Cristo nei riguardi di Maria, indipendentemente dall'intelletto nostro) viene ammesso anche da S. Tommaso. Non sembra perciò il caso di esagerare la differenza di opinione tra Tomisti e Scotisti, sulla questione del costitutivo formale della Maternità divina.

2) *La cooperazione attiva di Maria SS. alla formazione istantanea del corpo di Cristo*. Oltre al costituivo formale della Maternità divina (ossia, la relazione reale della Madre al Figlio e del Figlio alla Madre), Duns Scoto si è distinto fra tutti gli altri Dottori Scolastici per la cooperazione attiva da Lui attribuita alla B. Vergine nella formazione istantanea (e perciò miracolosa) del corpo di Cristo, insieme

allo Spirito Santo, causa principale (cfr. Ordinatio, L. 3, d. 4, ed. Balić, op. cit., p. 93-112).

Scoto (come pure S. Bonaventura) segue la sentenza di Galeno (non già quella di Aristotele, seguita da S. Tommaso e da altri). Orbene, secondo Galeno, ogni madre, insieme col padre (col quale costituisce la causa totale del figlio) si comporta non solo passivamente (somministrando la materia adatta al concepimento) ma anche attivamente, sia pure meno principalmente e secondariamente, nella concezione e nella formazione del corpo della prole prima dell'infusione dell'anima razionale (cfr. Op. Oxon., III Sent., d. 4; q. un.; presso Balic, op. cit., p. 80-112). La differenza tra la B. Vergine e le altre madri si trova in questo: mentre nelle altre madri le operazioni materne avvengono successivamente, dentro certi limiti di tempo, in Maria SS. invece le operazioni materne avvennero in un unico istante di tempo, miracolosamente. Per questo motivo (ossia, per la formazione istantanea del corpo di Cristo), Maria SS. - secondo S. Bonaventura - quantunque abbia avuto - come le altre madri - la potenza attiva per cooperare al concepimento e alla formazione del corpo di Cristo, di fatto, tuttavia, una tale potenza non passò all'atto; conseguentemente l'attività della Vergine si limitò a somministrare la materia

per il concepimento: l'operare, infatti, in modo istantaneo è proprio soltanto della virtù divina (S. Bonaventura, III Sent., d. 3, p. 2, a. 3, q. 1, ad 5: Opera, III 92ab). E spiega ciò con un paragone, ossia, paragonando Maria SS. alla verga di Aronne. Iddio - dice il Santo - diede alla verga di Aronne la forza, la potenza di germogliare; di fatto però fu Egli stesso (non già la verga o la potenza della pianta) che la fece germogliare in un istante (ibid., q. 1, in corp.: Opera, III, 112a).

Contro una tale conclusione di S. Bonaventura, Scoto presentò questa obiezione: se si ammette nella B. Vergine la potenza, ossia, la forza attiva di cooperare alla formazione istantanea del corpo di Cristo, e si nega che una tale potenza sia poi passata all'atto, si pregiudica alla realtà della Maternità della Vergine. La Madre, infatti, è «una causa agente». Per salvare perciò la nozione stessa di «madre» come «causa agente», non basta la sola potenza o virtù attiva, ma è necessario che una tale potenza o virtù attiva passi all'atto (cfr. Op. Oxon., III Sent., d. 4, q. 1: ed. Balić, op. cit., p. 90). Inoltre dalla suddetta conclusione di S. Bonaventura ne segue che la potenza attiva della B. Vergine sarebbe stata minore di quella che

hanno tutte le altre madri verso i propri figli: cosa sconveniente.

Lo stesso Serafico Dottore aveva prevenuto questa obiezione di Scoto ed aveva cercato di scioglierla distinguendo, ossia, asserendo che la potenza attiva di Maria SS. sarebbe stata minore di quella di tutte le altre madri (relativamente ai propri figli) per estensione, non già per intensità. Sarebbe stata minore per estensione, per il fatto che si sarebbe estesa soltanto a qualcosa di preambolo alla concezione della carne, ossia, alla somministrazione della materia (il sangue) adatta al concepimento Sarebbe stata invece maggiore dell'attività di tutte le altre madri per l'intensità, poiché «ebbe la potenza naturale e soprannaturale mediante la quale poté somministrare, da sola, senza opera del principio attivo virile, la materia del concepimento; per cui tutta la sostanza (di Cristo) provenne dalla madre sua». E conclude: «Ne segue che, se vogliamo pensare e parlare in modo retto, la B. Vergine fu madre di Cristo in modo più vero di qualsiasi altra madre riguardo al proprio figlio» (III Sent., d. 4, a. 3, q. 2, in corp.: Opera, III, p. 114b).

Questa soluzione dell'obiezione non soddisfece lo Scoto. Maria SS., secondo il Sottile, sarebbe rimasta minorata nella sua divina Maternità (rispetto alle altri madri). Per cui concluse che la B. Vergine ebbe non solo in potenza (de iure) ma anche in atto (de facto) la cooperazione attiva al concepimento e alla formazione del corpo di Cristo (Ordinatio, L. III, d. 4, q. 1; ed. Balie, op. cit., p. 93- 112). In tal modo Duns Scoto, a differenza di tutti gli altri grandi Dottori Scolastici, poneva nella sua più vera e più piena luce il mistero fondamentale della divina Maternità di Maria e si avvicinava alle conclusioni della moderna biologia.

13. NEL SECOLO XV

Eccellono, in questo secolo, Giovanni Gersone, S. Bernardino da Siena e Gabriele Biel,

Giovanni Gersone e S. Bernardino da Siena mettono in chiara luce la trascendenza della divina Maternità di Maria.

1) GIOVANNI GERSONE (+1429), in un suo discorso «sulla Annunziazione», asseriva: «Oggi [nel di dell'Annunziazione], la nostra Signora ricevette il nome più alto e perfetto che vi possa essere,

60

dopo il nome del Figlio suo: è il nome di Madre di Dio. Non possiamo infatti appellarla in modo migliore, poiché a causa di un tal nome Ella ha una certa autorità e un naturale dominio sul Signore di tutto l'universo, e, con maggior ragione, su tutto ciò che è soggetto ad un tale Signore. A causa di un tal nome, Ella ha ricevuto la pienezza della grazia, non solo per Sé, ma anche per tutti» (Serm. de Annuntiat., Opera, t. III, col. 1366 d; dr. Sermo Nat. Dom., t. III, col 951; Op. contra impugn. Ordinis Carthus., t. III, col. 714a).

2) S. BERNARDINO DA SIENA (+1444), proclamava vigorosamente la trascendenza della Maternità divina in questi termini: «Lo stato della Maternità divina, al quale Dio ha eletto la Vergine, era lo stato più alto (sommo) che potesse concedersi ad una pura creatura» (Sermo pro festivitate S. Virginis, tr. VIII, a. 3, c. 1, Opera, Lione, 1650, t. IV, p. 108). E in un altro discorso, Egli illustra questa tesi fondamentale della sua Mariologia distinguendo sei diversi gradi di unione con Dio, uno smisuratamente superiore all'altro. Il primo grado è l'unione mediante la quale tutte le cose create, in forza della loro creazione, sono unite al Creatore come a loro causa efficiente, esemplare e finale; il secondo grado è l'unione con Dio mediante la cognizione sia naturale sia soprannaturale «con la quale veniamo uniti a Dio come al soprannaturale credibile, creduto o credendo»; il terzo grado è l'unione con Dio mediante l'amore, «per mezzo del quale veniamo uniti a Dio come all'amico e all'amato»; il quarto è l'unione con Dio mediante la gloria, la quale si ottiene con l'unione beatifica «per mezzo della quale veniamo uniti a Dio come all'oggetto beatifico visto faccia a faccia»; il quinto grado è l'unione con Dio mediante la Maternità divina, l'unione cioè in forza della quale «la carne di Cristo è identica [originariamente] alla carne della Vergine»; il sesto grado, finalmente, è l'unione personale con Dio, unione che si verifica in Cristo. «Ciascuno di questi gradi - dice S. Bernardino - supera infinitamente l'altro,

poiché l'inferiore nella sua specie, anche se viene moltiplicato all'infinito, non può essere equiparato al superiore» (Sermo de exaltatione B. V. in gloria, c. 9, t. IV, p. 135). Ciò posto, conclude: Indiscutibilmente [la Maternità divina] trascende all'infinito tutto ciò che si può pensare o dire dopo il Dio-Uomo» (Opera, t. III, p. 1036). Per questo motivo la B. Vergine - dice S. Bernardino - dovette essere elevata «ad una certa eguaglianza divina». Che Iddio - così spiega - generi un Dio

61

è comprensibile. Ma che «una donna concepisca e dia alla luce Dio, è e fu il miracolo dei miracoli. È stato necessario infatti (per così dire) che una donna venisse elevata ad una certa eguaglianza divina, mediante una quasi infinità di perfezione e di grazie, eguaglianza che la natura mai ha sperimentato» (Opera, t. I, p. 517ab). Per questo motivo fa Maternità divina trascende tutto l'ordine della natura creata: «Cristo - dice S. Bernardino - in questo uomo, trascende tutto l'ordine della pura creatura, ossia, della natura creata. Il grado poi della Madre è conforme a quello di Cristo uomo...La dignità della Maternità divina è talmente connessa con l'opera dell'Incarnazione da non potersi neppur concepire (l'Incarnazione senza Maria) ... Conseguentemente, l'ordine di questa Maternità e della dignità materna, supera totalmente la dignità e l'intero ordine degli Angeli e delle Gerarchie» (Opera, t. I, p. 520 eg).

Tuttavia, nonostante tutto ciò che è stato riferito, S. Bernardino, parlando della dignità e del potere sacerdotale, asserisce che essi superano la dignità e il potere della Madre di Dio (Opera, t. I, p. 134 g-h; t. IV, p. 265 b-c; CANNAROZZI C., S. Bernardino da Siena: le Prediche volgari, Pistoia, 1934, voi. I., p. 22-3).

Che la Maternità divina superi la dignità e il potere del Sacerdote è cosa indiscutibile. La supera - a nostro modo di dire - perché Maria ha dato a Cristo l'essere naturale, mentre il Sacerdote Gli dà soltanto l'essere sacramentale (il quale suppone Cristo preesistente alla sua azione sacerdotale). La supera perché Maria ha eminentemente quei poteri che il Sacerdote ha formalmente sia sul Cristo fisico che sul Cristo mistico. La dignità quindi della Maternità divina supera semplicemente (simpliciter) la dignità sacerdotale. Tuttavia la dignità sacerdotale, sotto un certo aspetto (per es., la facoltà di assolvere) è superiore (secundum quid) alla stessa dignità della Maternità divina. Ma è necessario tener presente che la misura delle cose va presa da ciò che conviene loro semplicemente (simpliciter) e non già da ciò che conviene loro sotto un certo aspetto soltanto (secundum quid). Ingiustamente perciò, la dignità sacerdotale viene detta superiore alla stessa dignità di Madre di Dio.

S. Bernardino appoggia la sua tesi su sei ragioni. Basta enunciarle per mostrare la loro labilità.

Prima ragione: al Sacerdote, per aprire le porte del Cielo e far scendere Cristo sull'altare, bastano cinque sole parole («Hoc est enim corpus meum»); mentre la Vergine SS., per aprire la stessa

62

porta del Cielo e far discendere il Verbo Incarnato nel suo seno, dovette pronunziare ben otto parole «Ecce ancilla Domini: fiat mihi secundum verbum tuum»). Ed illustra questa peregrina ragione con un esempio ancor più peregrino: «Chi può aprire la porta con cinque mandate - egli dice - fa prova di maggior potenza di chi, per ottenere il medesimo effetto, dovette girare otto volte la chiave nella toppa. Orbene - prosegue il Santo - la lingua della Vergine fu la chiave del Paradiso; prima però di aprirla, dovette dare otto giri (le otto parole), mentre al Sacerdote, per aprirla, bastano solo cinque giri (le cinque parole della consacrazione). Dinanzi a questa prima ragione non si può non rimanere perplessi! ... Il parallelo del Santo non si regge in piedi. Non regge il parallelo fra le otto parole (o giri di chiave) della Vergine e le cinque parole (o giri di chiave) del Sacerdote. Per aprire infatti le porte del Cielo e far incarnare il Verbo divino nel suo seno, sarebbe stata sufficiente una sola parola: «Fiat», mentre al Sacerdote, per aprire la porta del Cielo e far discendere - a nostro modo di dire - il Verbo Incarnato sull'altare, sono necessarie, indispensabili, tutte le parole della consacrazione. Tanto meno poi regge il parallelo fra il risultato delle parole della Vergine e il risultato delle parole del Sacerdote. Risultato delle parole della Vergine - come è stato già detto - fu l'essere naturale del Verbo Incarnato; mentre il risultato delle parole del Sacerdote è soltanto l'essere sacramentale dello stesso Verbo Incarnato, il quale nulla di intrinseco aggiunge a Cristo stesso. La Eucaristia, infatti, essendo come il prolungamento della Incarnazione, suppone l'Incarnazione, di modo che senza l'effetto ottenuto dalle parole della Vergine, non si avrebbe l'effetto proprio delle parole del Sacerdote.

Seconda ragione: nel primo istante della sua concezione, Gesù si trovò nel seno di Maria in proporzioni così piccole che l'occhio umano non avrebbe potuto scorgerlo; mentre dopo le parole della consacrazione proferite dal Sacerdote, Cristo scende nelle mani di Lui grande quanto è in Cielo. Anche la fallacia di questa seconda ragione è evidente. Sia nel seno purissimo di Maria, sia nelle mani del Sacerdote, è presente lo stesso, identico Cristo, in corpo, sangue, anime e divinità, e poco conta la maggiore o minore statura del medesimo.

Terza ragione: Maria SS. racchiuse nel suo purissimo seno un Gesù passibile e mortale; sull'altare, invece, tra le mani del Sacerdote, v'è un Gesù impassibile e immortale. Anche questa ragione è ben

63

debole. Non bisogna infatti dimenticare che quel Gesù «passibile e mortale» fu prodotto dall'azione materna di Maria; mentre quel Gesù «impassibile e

immortale» non è in alcun modo prodotto dalla azione consacratoria del Sacerdote, e perciò non è affatto merito del Sacerdote la «impassibilità e l'immortalità» del Cristo Eucaristico.

Quarta ragione: Gesù si è incarnato nel seno purissimo di Maria una sola volta, né mai la Madre di Dio, ripetendo le stesse parole, può ripetere anche il mistero della Incarnazione, ossia, può far discendere nuovamente nel suo seno il Verbo Incarnato; il Sacerdote, invece, fa scendere Gesù dal Cielo sopra l'altare tante volte quante sono le volte che pronuncia le parole della consacrazione. Abbiamo qui la stessa fondamentale fallacia, ossia, la confusione fra l'essere naturale e l'essere sacramentale di Cristo; il primo - l'essere naturale - datoGli da Maria, si può produrre, evidentemente, una volta soltanto; mentre il secondo - l'essere sacramentale - prolungamento, attraverso il tempo e lo spazio, dell'essere naturale - si può produrre, evidentemente, più volte, a misura della ripetizione delle parole della consacrazione.

Quinta ragione: dalla risposta data da Gesù dodicenne alla Madre e a S. Giuseppe, dopo il suo ritrovamento nel Tempio, fra i Dottori («Perché mi cercavate? ...» ecc. Lc. 2, 49) si può dedurre che lo stare in mezzo ai Dottori della Legge, ossia, ai rappresentanti del Padre suo, è cosa migliore che lo stare con la Madre sua (Op. I, 134BE; IV, 265bc). E conclude che la dignità di Ministri di Dio dev'essere superiore a quella della Madre di Lui. «Egli stesso (Gesù) - dice il Santo rivolto alla Vergine - nel Tempio, fece più caso del Sacerdote che di Te» (Op., I, 134c). Ma anche qui è facile comprendere come Gesù, nella sua risposta, non intendeva minimamente mettere in raffronto la dignità dei Dottori rappresentanti del Padre suo con quella della sua SS. Madre. Il senso ovvio delle sue parole è questo: «Conoscendo voi chi è il Padre mio, non sapevate voi dove dovevate cercarmi?». (Cfr. LAGRANGE, M. I., Evangile selon Saint Luc., Parigi 1921, p. 96 s.).

Sesta ragione: S. Francesco - secondo il Santo - avrebbe ritenuto il Sacerdote superiore alla Madonna (Op., I, 135 eg). Ma le parole attribuite al Serafico da Ubertino da Casale (Arbor Vitae, V, VII, 266 va) e ripetute da S. Bernardino, attentamente considerate, non sembra che abbiano un tale significato.

Ci si può legittimamente chiedere: era proprio convinto S. Ber-

nardino da Siena della superiorità del Sacerdote nei confronti di Maria SS. e della sodezza delle ragioni da lui addotte per provare una tale superiorità?... Non lo crediamo. Tanto è vero che lo stesso Santo si sente quasi costretto a far le sue scuse con la Madonna e a chiederle umilmente perdono per aver osato spingersi tanto in là: «Vergine amorosa e benedetta - Le dice - perdonami, perché non dico del male di Te confessando la verità, la quale non è altro che il Figlio tuo in persona». Evidentemente, la foga oratoria l'aveva travolto, l'aveva spinto ad ammettere come «verità» la più assurda «falsità». Aveva perciò

ragione di presentare le sue scuse alla Vergine e di chiederle umilmente perdono[34].

Verso la fine del secolo XV, GABRIEL BIEL, (1425-1495) dopo Alfonso Tostado (1400-1455), asserì che Maria SS. avrebbe potuto

---

34 Dopo il Senese, un altro celebre oratore sacro, il Monsabré, anche lui travolto dalla foga oratoria, è arrivato fino al punto di proclamare la superiorità della dignità sacerdotale nei confronti della dignità di Madre di Dio. «Vo più innanzi, o Signori, ed oso dire con uno dei più pii ed ardenti e più gloriosi cantori delle grandezze di Maria, S. Bernardino da Siena, che il Sacerdote per potenza si avvantaggia sulla più perfetta e più santa delle Creature: Excellit sacerdotalis potestas Virginis potestatem (Sermo 20). Maria una volta sola ci diede il suo divin Figlio; il Sacerdote ce lo dà tutti i giorni; Maria ci ha dato un Cristo passibile e mortale: il Sacerdote ci dà un Cristo glorioso e immortale. Maria ci dà un Cristo che non possiamo vedere, udire, toccare; il Sacerdote ci dà un Cristo che possiamo mangiare ed incorporarci; Maria intercede e domanda per noi la grazia: il Sacerdote la spande nelle anime nostre; Maria grida pietà per il povero peccatore! Il Sacerdote gli dice: io ti assolvo. Maria è una potenza supplichevole; il Sacerdote è una onnipotenza creatrice» (Esposizione del Dogma Cattolico, conf. 80). Francamente: un parallelismo così sconcertante fa meraviglia sentirselo ripetere dal grande ed impareggiabile Espositore del Dogma Cattolico. Oltre a ripetere in modo sintetico gli argomenti bernardiniani - già confutati - il Monsabré insiste sopra alcuni effetti del potere sacerdotale. Ma non sembra difficile comprendere come la causa universale superi tutte le cause particolari. Orbene, la Vergine SS., a causa della sua maternità del Redentore in quanto tale, è, con Lui, una causa universale che si estende a tutti gli uomini (Sacerdoti compresi) e a tutti i generi di grazia (Sacerdozio compreso), mentre il Sacerdote è causa particolare. Con ragione mons. Bonomelli, traduttore dell'opera del Monsabré, osserva: «E' esercizio di rettorica di poco buon gusto quello di certi predicatori, i quali, per mostrare la grandezza del Sacerdote, non sono paghi di paragonarla a quella di Maria SS., ma la fanno a Lei superiore esclamando con enfasi: "Maria dà la vita a Cristo una sola volta e il Sacerdote lo fa nascere tante volte quante sono le Messe che celebra”. E credono di aver detto una cosa meravigliosa... Queste esagerazioni oratorie suonano male e disgustano» (I. c., p. 59, nota). E più in giù (p. 83, in nota):

«Sono luoghi comuni, esercizi di rettorica, antitesi oratorie e nient'altro: sarebbe come dire che la forza di un fiume che precipita dalla cascata del Niagara, vince quella dell'attrazione della terra, mentre non è che la minima partecipazione. Dove sarebbe il potere di causare nel Sacerdote, se Maria non ci avesse dato il Figliol suo?».

(si ferma perciò alla pura possibilità) meritare «de condigno» la Maternità divina. Per provare una tale possibilità, il Biel asseriva che la gloria eterna del cielo (e perciò la grazia santificante che è il seme della gloria) è un bene superiore o, perlomeno, non minore, alla Maternità divina. Orbene, Maria SS. meritò «de condigno» la gloria eterna del cielo; ne segue perciò che poté anche meritare «de condigno» la Maternità divina.

Che la gloria del cielo sia un bene superiore alla Maternità divina, appare - secondo il Biel - dalle parole stesse di Cristo: «Chi è la madre mia, e chi sono i miei fratelli? E stendendo la mano verso i suoi discepoli disse: Ecco qua mia madre e i miei fratelli; poiché chiunque fa la volontà di Dio, quegli mi è fratello, sorella e madre» (Mt. 18, 48-50). Cristo - così ragiona il Biel - alla maternità corporale di 'Maria, preferì la maternità spirituale, la quale si contrae con Dio adempiendo pienamente la di Lui volontà (In III Sent., dist, IV, a. 3, dub. III, p. 2, Brixiae, 1574, p. 67 ss.). La infondatezza di questo argomento è evidente. La maternità divina infatti (come vedremo) appartiene intrinsecamente all'ordine ipostatico, il quale trascende l'ordine della grazia e della gloria. Le parole di Cristo stabiliscono un raffronto non già tra la maternità divina e la parentela spirituale (gli uditori di Cristo, infatti, non sapevano che Maria SS. era Madre di Dio), ma soltanto tra la parentela puramente carnale e la parentela spirituale: questa, evidentemente, è da preferirsi a quella.

14. NEL SECOLO XVI

Primeggiano, in questo secolo, due teologi Gesuiti: Gabriele Vésquez e, in modo tutto particolare, Francesco Suarez.

1) GABRIELE VASQUEZ (+1604), per primo, insegnò che Maria SS. è stata predestinata alla Maternità divina in seguito alla previsione dei meriti di Lei (post praevisa merita). Questa tesi non è altro che una conseguenza della sentenza da lui proposta sulla predestinazione in seguito alla previsione dei meriti (In III P. S. Thomae, Disp. XXII, 4).

Questa sentenza è stata comunemente respinta. Maria Santissima, infatti, non avrebbe potuto meritare la Maternità divina senza

meritare anche, simultaneamente, l'Incarnazione del Verbo (la quale, considerata nel modo concreto con cui si è realizzata, include la Maternità divina). Orbene, è evidente che l'Incarnazione, principio di ogni merito, non può essere oggetto di merito, ossia, trascende qualsiasi merito.

Per il Vàsquez, inoltre, il fondamento del culto mariano non sarebbe già la Maternità divina ma la sua santità (ibid.). Questa tesi venne poi seguita e difesa dai SALMANTICENSI (sec. XVI-XVII) quantunque con diverse ragioni. Essi pongono la tesi: «il titolo semplicemente più degno per il quale la B. Vergine viene venerata, non è la maternità ma la santità della grazia, delle virtù e dei meriti» (De Incarnatione, t. XVI, Disp. 36, dub. 3, § 2, n. 30, ed. Palmé, Paris, 1881). L'argomento principale addotto dai Salmanticensi per provare la loro tesi si riduce a questo: la suprema dignità è la natura divina, perfezione increata che è fondamento di tutte le perfezioni create. Orbene, la grazia è una partecipazione formale della natura divina: cosa che non può dirsi della Maternità divina. Inoltre: il soggetto della maternità divina non è l'anima ma è il corpo o il composto umano, incapace di vedere e di amare Dio in se stesso, e perciò incapace di imitare formalmente la natura divina (op. cit., Disp. 36, dub. III, § 2, n. 30).

La ragione addotta dai Salmanticensi è vera. La questione tuttavia non riguarda una tale cosa. L'unione dell'anima con Dio mediante la divina Maternità è più alta e più nobile dell'unione dell’anima con Dio mediante la grazia santificante: la prima infatti è nell'ordine ontologico (dell'essere), la seconda invece è nell'ordine logico (dell'operare). Un esempio: l'unione mia (di pensiero, d'affetto ecc.) con un amico può essere molto più intima dell'unione mia con mio fratello; ciò però non toglie che l'unione mia con mio fratello sia più alta, per ragione della consanguineità, dell'unione mia con il mio amico.

2) FRANCESCO SUAREZ (1548-1617) svolse, sulla Maternità divina, principalmente sei questioni, vale a dire: 1) dimostrò la realtà della Maternità divina; 2) illustrò la trascendenza della medesima sopra tutte le altre cose create; 3) dimostrò che la Maternità divina trascende la dignità della grazia santificante; 4) mise in rilievo l'intrinseca connessione della Maternità divina con la grazia santificante; 5) dimostrò che la Maternità divina appartiene intrinseca-

mente all'ordine ipostatico; 6) asserì che la Vergine Santissima - a nostro modo d'intendere - fu predestinata da Dio prima alla divina Maternità e poi, in vista della divina Maternità, alla grazia e alla gloria. (Cfr. DE YURRE G. R., Suarez y la trascendencia de la Maternidad divina, in «Rev. Esp. de Teol.», 1 [1940] p. 873- 917).

a) La «realtà» della Maternità divina. II Suarez, in primo luogo, ebbe cura di stabilire e di rivendicare la «realtà» della Maternità divina, sciogliendo ingegnosamente una grave difficoltà sollevata contro la medesima.

La difficoltà era questa: «Tutta l'azione (materna) della B. Vergine ebbe per termine l'Umanità prima (per priorità di natura) che essa venisse assunta dal

Verbo; l'assunzione perciò dell'umana natura da parte del Verbo non fu effetto dell'azione (generativa) di Maria, ma fu effetto soltanto della volontà e dell'efficienza di Dio; ne segue perciò che la B. Vergine, non avendo influito sull'assunzione dell'umana natura da parte del Verbo, «non possa essere appellata Madre di Dio», poiché Ella, «in nessun modo fece che Dio divenisse uomo». In altri termini, l'obiezione si riduce a questo: l'azione generativa di Maria (limitata alla produzione della natura umana, poi assunta dal Verbo) non ha alcuna connessione naturale con l'assunzione della natura da parte del Verbo, ossia, con l'unione ipostatica.

Il Suarez, dinanzi a questa difficoltà, prima esclude una soluzione che Egli ritiene non del tutto soddisfacente, e poi passa a proporre la propria soluzione.

Esclude, in primo luogo, una soluzione ch'Egli ritiene inadeguata alla reale portata della difficoltà, la soluzione cioè di coloro i quali asserivano che la Vergine SS. ha raggiunto, con una vera e fisica efficienza, la stessa unione ipostatica, non già come causa principale, ma come causa strumentale della medesima, elevata e mossa dalla causa principale (Dio). Questa soluzione della difficoltà - secondo il Suarez - è più apparente che reale. In tale ipotesi, infatti, la Vergine non avrebbe cooperato ad una tale unione «come Madre generante», la quale, nella generazione dei figli, agisce sempre come causa principale, non già come causa strumentale (In III P., Disp. 1, sect., n. 15).

Messa quindi da parte una tale soluzione, il Suarez ne propone un'altra: la sua. Egli suppone «che l'anima e la carne di Cristo sia-

68

no state prima (priorità di natura) unite al Verbo e poi (posteriorità di natura) unite tra di loro. Ciò posto, Maria SS., con la sua azione generativa, concorse ad unire l'anima di Dio con la carne di Dio, e perciò concorse non soltanto alla formazione dell'umanità, ma anche all'unione stessa ipostatica, alla formazione dell'Uomo-Dio; con ragione, perciò, la B. Vergine viene appellata Madre dell'Uomo-Dio, Madre di Dio» (ibid., n. 16). La chiave dunque per risolvere la difficoltà è questa: l'unione dei due componenti della natura umana (l'anima ~ il corpo) col Verbo è anteriore, per natura, alla unione dei medesimi tra di loro. Ciò posto, la Vergine, col suo concorso materno, ha cooperato all'unione dell'anima di Dio con la carne di Dio; conseguentemente, la B. Vergine, col suo materno concorso, ha realmente cooperato all'unione ipostatica, ossia, alla generazione dell'Uomo-Dio; e perciò può appellarsi con ragione vera «Madre di Dio».

L'obiezione è fondata sul concetto stesso di generazione. Perché uno generi un altro, si richiede che Egli comunichi a quest'altro una natura simile alla sua, ossia, lo rivesta della sua stessa natura. Orbene, non si può dire, per esempio - a nostro modo d'intendere - che Berta abbia comunicato a Caio una natura simile alla sua (e perciò lo abbia generato), se si fosse limitata a produrre una natura simile alla sua, e se un'altra persona (non già Berta) l'abbia comunicata

a Caio. Applichiamo ora questo esempio a Maria Santissima. S. Paolo paragona la natura di Cristo ad un abito di cui Egli si è come rivestito «et habitu inventus (est) ut homo» (Phil. 2, 7). Orbene, nessuno veste, propriamente parlando, un altro se si limita a preparargli o a confezionargli il vestito, senza poi vestirlo (ossia, senza metterglielo addosso). Con pari ragione, non si può asserire che la B. Vergine abbia comunicato alla Persona divina del Verbo una natura simile alla sua (e perciò che l'abbia realmente generato) se si fosse limitata a produrre l'umana natura di Cristo (il vestito) senza cooperare ad unirla alla Persona del Verbo, ossia, senza cooperare a vestire il Verbo con l'abito della natura umana (poiché, in questa ipotesi, una tale vestizione o unione dell'umana natura alla persona del Verbo sarebbe stata operata soltanto da Dio). Questo il fondamento dell'obiezione.

Per rendersi pienamente conto della soluzione di questa difficoltà come è stata proposta dal Suarez, è necessario tener presente una doppia supposizione, vale a dire: i due elementi costitutivi del-

l'umanità di Cristo (l'anima e il corpo) o furono prima (per priorità di natura) uniti tra di loro e poi (posteriorità di natura) uniti al Verbo (prima supposizione); oppure furono prima (priorità di natura) uniti al Verbo e poi (posteriorità di natura) uniti tra di loro (seconda supposizione).

Nella prima supposizione, l'azione generativa della Vergine avrebbe avuto per termine l'umana natura di Cristo e non si sarebbe estesa all'assunzione della medesima da parte del Verbo (ossia, all'unione della medesima col Verbo): l'assunzione o unione, in tale supposizione, sarebbe stata effettuata unicamente dalla volontà e dalla efficienza di Dio. In questa supposizione perciò non si salverebbe la realtà della divina Maternità di Maria. Ella avrebbe cooperato a fare il vestito per il Verbo, ma non già a rivestire di esso il Verbo.

Nella seconda supposizione invece, la B. Vergine, con la sua azione materna, avrebbe realmente cooperato ad unire l'anima di Dio (Verbo) con la carne di Dio (Verbo), e perciò avrebbe cooperato non solo a formare la veste dell'umana natura al Verbo, ma anche a indossargliela, ossia avrebbe realmente cooperato a generare l'Uomo-Dio, alla stessa unione ipostatica. In tal modo viene pienamente salvata la realtà della Maternità divina.

b) La trascendenza della Maternità divina sopra tutte le altre cose create. Questa trascendenza, dal Suarez, viene apertamente asserita e illustrata. La Maternità divina - secondo il Dottore Esimio - rivendica a sé «un certo supremo ed eccellente grado di dignità, a causa della singolare congiunzione o vicinanza che essa ha con Dio. E da ciò deriva anche un singolare diritto della Vergine verso i beni del Figlio» (Disp. 1, sect. 2, n. 2).

c) La Maternità divina supera, in dignità, la grazia santificante, Il Suarez, primo fra tutti, ha trattato ex professo questa fondamentale questione (Dist. I,

sect. 2). Egli ha esposto le ragioni sia pro sia contro (nn. 3-4); ha determinato lo stato della questione (n. 5) e, finalmente, ha proposto la soluzione (nn. 6-7).

Ha esposto, in primo luogo, le ragioni sia pro sia contro, vale a dire, sia in favore della superiorità della grazia sulla Maternità divina, sia in favore della superiorità della Maternità divina sulla grazia. In favore della superiorità della grazia adduce il celebre testo di S. Luca: la risposta di Gesù a quell'anonima donna del popolo che aveva proclamato «Beata» la Madre: «Che anzi - ri-

spose Gesù - beati coloro che ascoltano la parola di Dio e la mettono in pratica» (Lc. 11, 27-28). Adduce, inoltre, alcuni testi di SS. Padri e Scrittori (S. Giovanni Crisostomo, S. Agostino, S. Beda Venerabile e Giovanni Gersone) i quali innalzano il compimento della volontà di Dio sulla Maternità divina di Maria.

In favore invece della superiorità della Maternità divina, il Suarez adduce questa ragione: la Maternità divina è la ragione e la fonte di tutte le grazie concesse da Dio alla Vergine: «La dignità della Madre di Dio - dice il Suarez - sta alle altre grazie create come la prima forma sta alle sue proprietà, e viceversa; le altre grazie stanno ad essa (alla divina Maternità) come le disposizioni stanno alla forma» (Disp. I, sect. 2, n. 4).

Passa poi a sciogliere la difficoltà desunta dalle parole di Cristo: «Che anzi ...». Il Suarez distingue tra la maternità umana (quella unicamente avuta in vista dalla anonima donna del popolo che aveva provocato la risposta di Cristo) e la maternità divina di Maria. Se si paragona la maternità umana di Maria con la grazia santificante, allora la grazia è evidentemente superiore ad una tale maternità. Ed in questo senso vanno intese le parole di Cristo. Se invece si paragona la Maternità divina con la grazia santificante, allora la Maternità divina supera la grazia santificante: «La Maternità divina e la filiazione adottiva - dice il Suarez - appena possono essere messe a raffronto: appartengono infatti a due ordini diversi, e si superano in un certo senso a vicenda» (Disp. I, sect. 2, n. 5).

La Maternità divina perciò e la grazia santificante appartengono a due ordini diversi: la Maternità divina infatti appartiene (e intrinsecamente - come vedremo -) all'ordine ipostatico; la grazia santificante invece appartiene all'ordine della grazia e della gloria, che è incomparabilmente inferiore all'ordine ipostatico.

Ciò nonostante - come si è espresso il Suarez - la Maternità divina e la grazia santificante «in un certo senso, si superano a vicenda». Si tratta, evidentemente, di una superiorità non già assoluta, ma relativa (poiché assolutamente parlando, la maternità divina supera la grazia santificante). Occorre infatti distinguere tra l'ordine dell'ente e del bene metafisico e l'ordine

dell'ente e del bene morale. Nell'ordine dell'ente e del bene metafisico, la Maternità divina supera, semplicemente, la grazia santificante, perché comporta essenzialmente una unione più eminente con la divinità. Nell'ordine dell'ente e del bene morale, invece, e perciò nell'ordine

dell'utilità pratica, la grazia santificante supera la Maternità divina, poiché è la grazia santificante (non già la Maternità divina) quella per cui la Vergine è resa santa e capace della beatitudine eterna. Ecco le parole del Suarez: «Si può tuttavia asserire: primo, se (la Maternità divina e la grazia) vengono paragonate in senso precisivo, di modo che una venga del tutto separata dall'altra, la dignità di figlio adottivo (la grazia santificante) è da preferirsi (alla Maternità divina), come appare da quelle cose che sono state dette in conferma di questa parte; e mossi da questa considerazione giustamente si dice che, se la dignità di Madre avrebbe dovuto rimanere senza la grazia e la filiazione adottiva, sarebbe stato molto migliore e più utile («multo melius et eligibilius») essere figlio di Dio anziché Madre di Dio» (Disp. I, sect. 2, n. 6). Il Suarez - a quanto sembra - dà il primato alla grazia santificante nell'ordine dell'ente e del bene morale (non già nell'ordine dell'ente e del bene metafisico). Certo: se alla Madonna fosse stata proposta la scelta tra la Maternità divina senza la grazia santificante e la grazia santificante senza la Maternità divina avrebbe scelto senz'altro questa seconda. Se è vero infatti, che la Maternità divina (senza la grazia) è superiore, per dignità, alla grazia santificante, è anche vero che la grazia santificante (senza la Maternità divina) è praticamente più utile della Maternità divina. Si prescinde qui - evidentemente - da ciò che la Maternità divina contiene - come dice il Suarez - «in modo eminente oppure virtualmente, radicalmente» (Disp, XXII, sect. 3, n. 7).

d) La Maternità divina esige la grazia santificante. La Maternità divina - secondo Suarez - non è una semplice grazia «gratis data» la quale non ha alcuna intrinseca e necessaria connessione con la grazia «gratum faciens» (ossia, con la grazia santificante), ma è una grazia «gratis data» la quale esige, per una certa connaturalità, la stessa «grazia santificante» insieme a tutte le virtù infuse e i doni che l'accompagnano. La dignità di Madre di Dio, infatti, moralmente considerata - secondo il Suarez - «include tutte quelle cose che, in qualche modo, le son dovute per la sua stessa natura («ex natura rei») e secondo l'ordine della Sapienza divina» (Disp. I., sect. 2, n. 7). Orbene, se la grazia e gli altri doni son dovuti alla Maternità divina «per la natura stessa di essa e secondo l'ordine della Sapienza divina», è evidente l'intrinseca e necessaria connessione della Maternità divina con la grazia e con tutti quei

doni che dovevano rendere la Vergine degna di tale eccelsa dignità.

Inoltre, «la dignità di Madre di Dio - dice il Suarez - è in qualche modo la ragione e il principio della dignità della grazia, da essa contenuta in modo eminente, secondo l'ordine della divina Sapienza» (ibid.). «Per ragione della Maternità divina, è dovuta alla Vergine, a suo modo, una grande pienezza di grazia» (ibid.). Ed altrove: «La dignità di Madre, considerando tutto ciò che essa formalmente, oppure virtualmente o quasi radicalmente include, è più eccellente (della grazia santificante)» (Disp. XXII, sect. 3, n. 7).

e) La Maternità divina appartiene intrinsecamente all'ordine ipostatico. Il Suarez, per primo, ha parlato in modo sufficientemente chiaro sull'intrinseca appartenenza di Maria SS. all'ordine ipostatico. «Questa dignità di Madre - ha scritto - è di un ordine superiore (a quello della grazia); appartiene, infatti, in un certo modo («quodammodo»), all'ordine dell'unione ipostatica, poiché si riferisce ad essa (all'unione ipostatica) intrinsecamente ed è necessariamente connessa con la medesima» (Disp. I, sect. 2, n. 4). Altrove, parlando del culto dovuto alla B. Vergine, omette l'avverbio attenuativo «in un certo modo» («quodammodo») e asserisce, in modo assoluto: «La dignità [di Madre di Dio] in cui è fondata questa adorazione, è specificamente («specie») distinta dalla dignità della grazia abituale e appartiene ad un altro ordine, ossia, all'ordine dell'unione ipostatica» (Disp. XXII, sect. 3, n. 6).

Si badi alle parole: «[la divina Maternità] si riferisce ad essa [all'unione ipostatica] intrinsecamente» («illam intrinsece respicit»). È questa la prima ragione per cui la Maternità divina appartiene intrinsecamente all'ordine dell'unione ipostatica. La B. Vergine, infatti, - come abbiamo già visto - con la sua azione materna, ha raggiunto immediatamente la stessa unione ipostatica (ha unito, infatti, l'anima del Verbo alla carne del Verbo, generando così l'Uomo-Dio).

Si badi inoltre alle parole: «[la Maternità divina] è necessariamente connessa con essa» [con l'unione ipostatica] («cum ipsa necessariam coniunctionem habet»); è la seconda ragione per cui la Maternità divina appartiene intrinsecamente all'ordine dell'unione ipostatica. È tale, infatti, la connessione tra la maternità divina e l'unione ipostatica, che questa non è neppure concepibile senza di quella. L'azione materna di Maria SS. nell'Incarnazione del Verbo, implica una unione intima, necessaria della Madre di Dio col suo

73

Figlio Dio: un'unione che, se non si può equiparare all'unione ipostatica (ossia, all'unione della persona divina del Verbo con la natura umana), è tuttavia quella che ad essa più si avvicina e ad essa maggiormente si assomiglia.

I Salmanticensi, contro il Suarez, ritennero che Maria SS., per ragione della sua divina Maternità, appartiene all'ordine ipostatico solo estrinsecamente, non già intrinsecamente (De Incarnatione, t. I, disp. 4, dub. 3, n. 76). Ai Salmanticensi aderirono il Nazario O. P. (In III, q. a. 5, 3a Controversia) e Giovanni da S. Tommaso O. P. (De Incarnatione, disp. II, a. 1, n. 24).

Per costoro perciò Maria SS., anziché all'ordine ipostatico, appartiene all'ordine della grazia, come «prima» nell'ordine della grazia, poiché - come si è espresso Teofilo Raynaud S. J. - «occupa il vertice supremo della grazia» (Diptycha Mariana, Contio III, n. 5).

I Salmaticensi e i loro seguaci han confuso (come appare dai termini stessi che essi usano) 35 l'Unione ipostatica coll'Ordine del-

---

35 Per dissipare qualsiasi equivoco in questa difficile materia, è necessario tener presente la nozione di ordine e la divisione del medesimo.

L'Ordine non è altro la disposizione di varie cose, secondo un prima e un dopo, relativamente a qualche fine che le polarizza e dal quale (quelle varie cose) vengono ridotte all'unità (S. Th., II-II, q. 26, a. 1). Ciò posto, si suol distinguere logicamente un triplice ordine (naturale, soprannaturale e ipostatico), secondo il triplice modo con cui Dio (Sommo Bene, e causa finale di tutte le cose create) si comunica alle creature e perciò si rende in esse presente, vale a dire: naturalmente, soprannaturalmente e ipostaticamente. La differenza radicale perciò esistente fra questi tre ordini si trova nel modo diverso con cui Dio (il cui ordine proprio è quello intratrinitario) si comunica liberamente, fuori di Sé (ad extra) alle varie creature.

a) Primo modo: Dio Creatore si comunica alle creature naturalmente, creando e conservando l'universo: presenza comune di Dio; nelle creature intellettuali e razionali però Dio è presente come oggetto di cognizione e di amore naturale;

b) Secondo modo: Dio Creatore si comunica alle creature soprannaturalmente, elevando tutte le creature intellettuali e razionali all'ordine soprannaturale mediante la grazia santificante: presenza speciale di Dio, come oggetto di cognizione e di amore soprannaturale: imperfettamente, attraverso la fede (nella vita presente); e perfettamente, attraverso la visione beatifica (nella vita futura);

c) Terzo modo: Dio Creatore si comunica ipostaticamente, elevando la natura umana concreta di Cristo all'ipostasi divina: presenza di Dio specialissima, ossia, unione sostanziale (non già accidentale), presenza di Dio secondo l'essere, secondo la sussistenza (non già secondo l'operazione).

Ciascuno di questi tre ordini consta di parecchie distinte realtà, ridotte però all'unità, ossia, finalizzate, da Dio (Sommo Bene) e dal modo diverso con cui Dio ad esse si comunica ed è in esse presente.

Siccome però i tre ordini suddetti procedono tutti e tre da un unico principio,

l'Unione ipostatica. La B. Vergine, infatti, appartiene solo estrinsecamente all'Unione ipostatica; appartiene invece intrinsecamente - come ha insegnato il Suarez - all'Ordine dell'Unione ipostatica, mentre tutte le altre cose create vi appartengono solo estrinsecamente.

Questa appartenenza intrinseca della Vergine all'Ordine dell'Unione ipostatica in forza della divina Maternità, nella Vergine SS., non è già qualcosa di accidentale o di secondario, ma è qualcosa di fondamentale: essa costituisce il vero punto di partenza per una retta e piena visione teologica di Maria. «Tutta la Mariologia - ha detto scultoreamente il P. M. J. Nicolas - è sospesa a ciò», ossia, a una tale tesi (L'appartenance de la Mère d.e Dieu à l'ordre hypostatique, in «Et. Mar.» 1937, p. 179). Tutto - si può dire - deriva da essa e si spiega con essa.

f) La B. Vergine fu predestinata prima alla Maternità divina e poi alla grazia e alla gloria.

---

da un'unica mente ordinatrice (da Dio), ne segue che vi sia, tra di loro, una certa subordinazione: il primo (l'ordine naturale) è ordinato al secondo (all'ordine soprannaturale); e il secondo è ordinato al terzo (all'ordine ipostatico, che è come l'ordine degli ordini). Costituiscono perciò, tutti e tre, considerati in blocco, un ordine solo, completo. Ne segue che tutte le cose - sia quelle dell'ordine naturale sia quelle dell'ordine soprannaturale - siano ordinate, come a loro fine, all'ordine ipostatico (l'ordine supremo), ossia, al Verbo incarnato, essendo state tutte create da Dio in vista di Lui e per la gloria di Lui. Si tratta però di una ordinazione estrinseca di tutte le cose create all'ordine ipostatico (poiché nessuna delle innumerevoli cose dei suddetti due ordini, raggiunge, in forza della sua propria operazione, l'unione ipostatica).

Ciò posto, l'Umanità di Cristo e Maria soltanto, quantunque in modo diverso, appartengono intrinsecamente all'ordine ipostatico, poiché hanno una connessione necessaria con l'unione ipostatica.

Ed infatti, sia l'Umanità di Cristo sia la Maternità di Maria dicono una relazione immediata, quantunque in modo diverso, allo stesso termine, ossia, alla divina Persona del Verbo dalla quale vengono specificate, vale a dire: l'Umanità di Cristo dice relazione d'unione; la Maternità divina, invece, dice relazione di origine, a causa del nesso intimo e necessario che essa ha con l'Umanità assunta dal Verbo. L'attività materna della Vergine ebbe per termine immediato l'Umanità concreta di Cristo nel momento stesso dell'unione della medesima alla persona divina del Verbo. Mentre perciò l'Umanità di Cristo appartiene intrinsecamente alla Unione stessa ipostatica, la Maternità divina, invece, appartiene intrinsecamente all'Ordine dell'Unione ipostatica (non già alla stessa Unione ipostatica, che è propria ed esclusiva dell'Umanità di Cristo).

La Maternità divina, infatti, è una realtà che, con la sua propria azione, raggiunge direttamente l'Unione ipostatica, di modo che questa non è neppur concepibile senza di quella.

Il Suarez è stato il primo a proporsi anche la questione: «In che modo la B. Vergine è stata predestinata a questa dignità della Maternità divina?» (Disp. I, sect. 3, n. 3).

Il Dottore Esimio scioglie la questione asserendo che la predestinazione della B. Vergine differisce incomparabilmente dalla predestinazione di tutti gli altri. Mentre, infatti, tutti gli altri vengono predestinati alla grazia e alla gloria eterna (ossia, alla visione beatifica), la B. Vergine, invece, fu predestinata prima - a nostro modo di intendere - alla Maternità divina, e poi - sempre a nostro modo d'intendere - alla grazia e alla gloria eterna.

La ragione addotta dal Suarez è questa: «La B. Vergine fu eletta a tanta grazia e a tanta gloria perché era stata eletta prima a Madre di Dio. L'ordine di esecuzione, infatti, manifesta l'ordine di intenzione. Orbene, di fatto, nell'ordine di esecuzione, tanta grazia e tanta gloria sono state concesse alla B. Vergine solo per disporla ad essere degna Madre di Dio. Ne segue perciò che fu eletta a tanta grazia e a tanta gloria perché era stata predetta a Madre di Dio» (Disp. 1, sect. 3, n. 3). Ed è giusto. Il termine primo ed immediato, infatti, della predestinazione è ciò che, in una creatura, vi è di più nobile e grande. Orbene, la Maternità divina, nella B. Vergine, è qualcosa di più nobile e grande della sua gloria celeste; ne segue perciò che il termine primo e immediato della predestinazione della B. Vergine sia stata la Maternità divina (e non già la beatitudine eterna)36.

---

36 Si può qui aggiungere che la Predestinazione di Maria SS. oltre a differire da quella di tutti gli altri quanto al termine (che è - come si è detto - del tutto diverso), differisce anche da quella di tutti gli altri quanto alt' estensione o comprensione. In tutti gli altri, infatti, la Predestinazione abbraccia un doppio ordine di effetti: alcuni infatti vengono in noi prodotti dalla Predestinazione e perciò dipendono da essa (quali, per es., la grazia, la gloria, ossia, il fine soprannaturale e i mezzi ad esso proporzionati); altri effetti, invece, vengono in noi prodotti non già dalla Predestinazione ma dalla Provvidenza comune (quali, per es., l'esistenza dell'anima, le sue facoltà etc.) e perciò vengono presupposti dalla Predestinazione. In noi perciò la Predestinazione incomincia là dove termina la Provvidenza comune. - Nella Vergine SS., invece, ogni cosa (e perciò non soltanto la grazia e la gloria ma anche la sua stessa esistenza, la sua anima, le sue facoltà etc.) furono effetto della Predestinazione. Mentre quindi in noi l'effetto della Predestinazione è separabile dalla Provvidenza

comune, nella Vergine, invece, la Provvidenza comune cedette completamente il posto alla Predestinazione. Il fine primario per cui Dio volle creare la Vergine non fu (come per gli altri Predestinati) la gloria eterna, ma la Maternità divina, di modo che senza una tale maternità Ella non sarebbe neppure esistita, essendo Essa intrinsecamente orientata all'unione del Verbo con la natura umana,

15. NEL SECOLO XVII

Il mistero della Maternità divina viene sempre più approfondito. Vengono infatti agitate dai Teologi, in questo secolo, varie questioni speciali relative ad un tale mistero. Le questioni principali furono sei: 1) la questione della elevazione della potenza generativa di Maria SS. sopra la propria natura per essere messa in grado di generare la Persona divina del Verbo divino nella natura umana; 2) la questione se Maria SS., per ragione della sua divina maternità, possa dirsi causa strumentale dell'unione ipostatica. ossia, della Incarnazione del Verbo; 3) la questione se la maternità divina possa essere, per sé stessa, forma santificante; 4) la questione della maternità divina come primo principio della Mariologia; 5) la questione se la Maternità divina costituisca «un ordine a sé»; 6) la questione sul cosiddetto «stato» della Maternità divina di cui parla il Card. De Bérulle.

1) La prima questione fu agitata, per la prima volta, dal teologo Mercedario SILVESTRO SAAVEDRA (+1643) nell'opera «Sacra Deipara». (Lugduni, 1655, I, p. 136-251). Il Saavedra si chiede: la Vergine SS. fu elevata (nella sua potenza generativa) alla fisica generazione dell'Uomo-Dio in quel modo con cui l'intelletto del beato viene elevato, mediante l'abito del lume della gloria, alla visione beatifica, la quale supera la natura?». E risponde affermativamente.

La tesi del Saavedra si può ridurre ai due punti seguenti: a) come l'intelletto, per emettere l'atto della visione beatifica, la quale eccede le sue forze naturali, dev'essere da Dio elevato mediante l'abito del «lume della gloria»; così la potenza generativa della B. Vergine, essendo ordinata alla generazione di una Persona divina nella natura umana, e perciò ad una cosa superiore alle forze della sua natura, dovette essere fisicamente elevata sopra le forze della

---

unione che si realizzò nel suo seno. Conseguentemente, allorché Dio stabilì l'Incarnazione del Verbo, stabilì anche l'esistenza della sua divina Madre, con tutti i privilegi di cui l'adornò. Tutto, quindi, in Lei, è effetto della Predestinazione alla Maternità divina.

Tra la Predestinazione della Vergine e quella di tutti gli altri, vi è quindi una differenza di specie, non già di grado soltanto, poiché differisce da quella di tutti gli altri sia quanto al termine sia quanto all'estensione o comprensione.

77

propria natura mediante una qualità, ossia, un'entità fisica infusa da Dio.

b) come il «lume della gloria» è un'entità intrinseca all'intelletto al quale viene concesso, così una tale qualità o entità fisica elevante la potenza generativa della Vergine è intrinseca alla potenza generativa di Lei. Affinché infatti Maria SS. possa dirsi Madre di Dio per sé stessa, ab intrinseco, non è sufficiente che Ella presti il suo concorso materno per l'Incarnazione del Verbo, ma si richiede la soprannaturale elevazione di un tale concorso materno, ossia, della sua potenza generativa. La potenza generativa della B. Vergine, infatti, come quella di qualsiasi altra donna, per sé stessa non sarebbe stata ordinata ad altro che a generare una persona umana nella natura umana: generare invece una persona divina nella natura umana trascende tutte le forze di qualsiasi persona creata.

Vi è chi dice che la potenza generativa della Vergine era ordinata, per sé stessa, alla generazione di una persona umana: però, prima che vi fosse la persona umana, è subentrata, in luogo di essa, la persona divina. Ma se si ammettesse questa sentenza, ne seguirebbe che la Vergine soltanto ab extrinseco (e non già ab intrinseca e per sé) sarebbe Madre di Dio. Fu perciò necessaria, nella Vergine SS., una elevazione soprannaturale del suo concorso materno affinché potesse terminare, per sé stessa, alla persona divina sussistente nella natura umana, dalla quale persona divina un tale concorso materno viene come specificato. Una tale elevazione fu remota e prossima. Fu remota, in forza della indefettibile predestinazione della B. Vergine (la stessa esistenza di Lei è condizionata da1la sua Maternità divina); e fu prossima, mediante l'attuazione della potenza generativa della Vergine per opera e virtù dello Spirito Santo, la quale, nel caso dell'Incarnazione del Verbo, non poteva essere ordinata che alla generazione della persona divina del Verbo nella natura umana.

Sul pensiero del Saavedra si veda Delgado I. M., Fr. Silvestro Saavedra y su concepto de maternidad divina, in «Est. Mar.» 4, (1945) p. 521-558.

2) Se Maria SS., per ragione della sua divina Maternità, possa dirsi causa efficiente strumentale dell'Unione ipostatica. Questa seconda questione è connessa con la prima. Suppone infatti l'elevazione della potenza generativa di Maria SS. affinché possa generare

78

la divina Persona del Verbo nella natura umana. Una tale sentenza, per il Suarez, fu soltanto «pia e probabile», non però «necessaria», per salvare la realtà della Maternità divina (Disp. X, sect, 1, n. 9). Per altri, invece (per es.

Vasquez) fu «necessaria» per avere una vera e propria Maternità divina (Cfr. Nicolas M.-J., Le concept integral de la maternité divine, in «Rev. Thom.», 42 (1937) p. 4). Parecchi altri teologi han seguito una via di mezzo: hanno ammesso una tale sentenza come corollario certo della Maternità divina, dimostrando due cose: che essa è possibile e che è onorevole per Maria SS. Il Novati (+1648) ci attesta che una tale sentenza era comunemente ammessa dai suoi contemporanei (De eminentia Deiparae Virginis Mariae, Romae, 1639, I, p. 1876).

Questa sentenza affermativa poggia - così ci sembra - su solide basi. In ogni causa strumentale, infatti, occorre distinguere una doppia azione o virtù: una propria (per es., l'azione propria di un pennello è di stendere i colori sulla tavolozza) e l'altra strumentale (per es., stendendo i colori sulla tavolozza, produrre H ritratto di una persona). L'azione propria del pennello (stendere i colori) viene quindi elevata dalla causa principale (il pittore) a produrre un effetto superiore alle sue possibilità, un effetto cioè che il pennello, con la sua azione propria, non avrebbe mai potuto produrre (fare il ritratto di una persona). Orbene, tutto ciò pare si sia verificato nell'Incarnazione del Verbo, ossia, nel mistero della unione ipostatica. L'azione materna propria della Vergine (produrre il germe atto alla generazione) fu elevata dallo Spirito Santo (causa principale) a produrre un effetto superiore alla propria possibilità (l'Incarnazione del Verbo, il Verbo incarnato, l'unione ipostatica), un effetto cioè che essa non avrebbe mai potuto, per se stessa, con Je sole sue forre, produre (generare il corpo non già di un uomo, ma di Dio). La azione strumentale di Maria SS. perciò non fu diversa dall'azione della causa principale (dello Spirito Santo), e fu, nello stesso tempo, dispositiva all'unione ipostatica (non già perfettiva della medesima), nel senso che l'unione ipostatica venne attuata da Dio (causa principale).

Contro questa sentenza si è soliti obiettare che la madre, ogni madre, non è già causa strumentale ma causa principale (insieme col padre) nella generazione dei figli. Ma si è anche soliti rispondere che ciò è vero in tutte le altre generazioni (nella generazione cioè di una persona umana nella natura umana), non già in questa (os-

sia, nella generazione di una persona divina nella natura umana). In questa, infatti, il concorso materno della Vergine ebbe bisogno di essere elevato perché avesse per termine una Persona divina, ossia, perché generasse non già il corpo di un uomo, ma il corpo di un Dio. E così si comprende come mai la Vergine, in forza della sua divina Maternità, appartenga intrinsecamente all'ordine ipostatico, avendo cooperato (dispositivamente) ad unire l'anima del Verbo alla carne del Verbo, ossia, all'unione stessa ipostatica.

3) La questione se la grazia della Maternità divina abbia anche formalmente santificato la Vergine SS. indipendentemente dalla grazia santificante. Il primo

a proporre come possibile una tale sentenza è stato il P. Giovanni Martinez de Ripalda, S. J. (+1648) nell'Opera «De ente supernaturali» (Disp. 79). Secondo il De Ripalda, la Maternità divina, da sola, avrebbe potuto produrre in Maria Santissima tutti quegli effetti che la grazia santificante produce nell'anima, vale a dire: avrebbe potuto renderla amica di Dio, figlia adottiva di Dio, capace di meritare la vita eterna. Il De Ripalda tuttavia ritiene che la Vergine, di fatto, ebbe tutti questi effetti - secondo la legge ordinaria stabilita da Dio - dalla sola grazia abituale o santificante, non già dalla grazia della Maternità divina. Solo in un ordine della Provvidenza divina diverso dall'ordine presente (ordine rimasto puramente possibile), la Maternità divina, da sola, avrebbe prodotto nella Vergine tutti gli effetti propri della grazia santificante.

La ragione principale addotta dal De Ripalda per provare la sua sentenza è questa: la Maternità divina, per se stessa, trascende incomparabilmente tutte le altre dignità create (inclusa la grazia santificante); deve perciò contenere, in modo superiore, tutte le proprietà della grazia santificante, causa formale della santità. (Cfr. De Yurre G. R., La teoria de la maternidad divina formalmente santificante en Ripalda y Scheeben, in«Est. Mar.» 3 [1944], p. 255- 266.

La sentenza del De Ripalda venne vigorosamente impugnata dai Salmanticensi (Cursus Tbeol., 1, V. Diss. VI, spec. 2), e da molti altri; fu seguita da pochi, ossia, dal De Vega (Theol. Mar., Palestra 36) e dal Sedlmayr (Scholast. Mar., presso Bourrassé, Summa aurea, t. VII, p. 1494). Essa non può conciliarsi con la sana teologia. L'unica forma che santifica formalmente e produce tutti gli ef-

fetti formali della grazia abituale (come appare dal Concilio di Trento) è la grazia santificante (cfr. Denzinger-Schonmetzer, 1515).

L'argomento addotto dal De Ripalda prova molto bene la trascendenza della Maternità divina; ma non prova altrettanto bene che essa sia formalmente santificante, poiché lo è solo virtualmente, esigitivamente. (Nel seme, per es., vi è virtualmente l'albero, ma non già formalmente).

Inoltre, se si dovesse ammettere la sentenza del De Ripalda, ne seguirebbe che la Madre di Dio sarebbe stata fisicamente ed intrinsecamente impeccabile: cosa esclusivamente propria della Umanità sacrosanta di Cristo. (Cfr. Delgado Valera I., O. de M., Maternidad formalmente santificante [Origen y desenvolvimieno de la controversia], in «Est. Mar.» 8 [1949], p. 133-184).

4) *La questione della Maternità divina come primo principio della Mariologia*. Il primo a vedere, in modo esplicito, nella Maternità divina, il primo principio di tutta la Mariologia, è stato, per quanto ci consta, S. Lorenzo da Brindisi (1559-1619). Secondo questo santo Dottore, il primo principio della Mariologia è costituito dalla divina Maternità di Maria. Commentando infatti le parole evangeliche «Maria, dalla quale è nato Gesù» (Mt, 1, 16), asserisce che la Maternità divina «è veramente la prima e la più grande dignità di Maria, è la

dignità dalla quale deriva, come da fonte primitiva, tutta la gloria e l'onore che le si deve».

5) La Maternità divina costituisce un «ordine a sé»?... Secondo la Scuola Francese del secolo XVII fondata dal Card. De Bérulle (+1629), Maria SS. costituirebbe un ordine a parte («un nouvel ordre dans les ordres»), l'ordine assolutamente più alto che si possa immaginare dopo l'ordine dell'unione ipostatica: quello della divina Maternità (DE BÉRULLE, Oeuvres complètes, Migne, Paris 1856, col. 525), superiore all'ordine della grazia, inferiore all'ordine ipostatico, e perciò è un ordine che sta come in mezzo, tra l'ordine ipostatico e l'ordine della grazia e della gloria (l. c., col. 433). Quest'ordine a parte, da Chardon, anziché «ordine della divina Maternità», viene appellato «l'ordine della divina affinità»: «l'ordre de la divine affinité» (Cfr. CHARDON, Croix de Jésus, I, Entretiem, Chap. XXIV), un'ordine cioè posto tra Dio per natura (l'unione

ipostatica) e Dio per partecipazione (l'unione per la grazia)37.

Che dire di questo «ordine a sé stante? ...». A nostro modesto parere non si può parlare, a rigore di termini, di un ordine a sé stante, tutto proprio di Maria. Asserire che Maria SS. costituisce un «ordine» a sé è una vera «contradictio in terminis»: l'«ordine» infatti si verifica tra più (almeno tra due); Maria SS. invece vien ritenuta come «unica» in un tale «ordine»!

La Vergine, inoltre, non può considerarsi come un qualcosa a sé stante, indipendentemente dal Verbo Incarnato. Ella è tutta relativa, ossia, tutta ordinata al Verbo Incarnato, alla unione ipostatica del Verbo con la natura umana presa da Lei. La Madre e il Figlio, a causa di una vera e materna relazione di consanguineità esistente tra di loro, si trovano - ha rilevato il Contenson - nello stesso ordine, quantunque (nel caso nostro) non alla pari. I termini correlativi, infatti - e tali sono i termini di Madre e Figlio - sono simultaneamente sia per natura che per cognizione, l'uno non sta senza l'altro, l'uno non è concepibile senza l'altro38.

6) *Lo "stato" della Maternità divina*. Il Card. De Bérulle, per esprimere quella reale, perenne, unica ed altissima relazione che lega la Vergine, come Madre, al Verbo Incarnato, si è servito, per primo, della suggestiva e ricca espressione di «stato di maternità divina». La maternità divina non è un atto passeggero, ma è uno «stato».

Ecco le sue parole: «La Vergine ha due specie di vite e di vie differenti le quali dividono il corso della sua vita e della sua gra-

37 Già prima della Scuola francese (Olier, Gibieuf, Bonnet, Eudes, Grignion de Montfort etc.), S. Bonaventura aveva proposto una sentenza identica, asserendo che la B. Vergine «trascende tutti gli altri ordini, costituisce un ordine a sé» («ordinem a se constituit», In III Sent., dist. 4, a. 2, q. 2, dist. 9, q. 7, Op., t. II, p. 253). Qualcosa di simile aveva detto anche S. Bernardino da Siena: la Vergine, da sola, «riempie uno stato speciale» («per se implens et complens unum integrum et totalem statum» (De Glor. nomine Mariae, Serm. III, a. 2, c. I, Lugduni, 1650, p. 82).

38 «Mater quippe non est extra ordinem Filii, cum relata sint simul natura et cognitione» (Contenson, Theologia mentis et cordis, ed. Vivès, Paris 1875, t. III, lib. 10, diss. 6, c. 2, spec. 2). Altrettanto ha affermato il De Rhodes: «Maria igitur, ratione tantae affinitatis cum Deo, non potest non pertinere ad ordinem illum hypostaticum, mater enim et filius pertinent ad eundem ordinem, cum relata sint simul natura et cognitione» (DE RHODES, Disputationes Theol. Schol. Tract. VIII, disp, un., q. III, 204 a).

zia sopra la terra: l'una incomincia dalla concezione e continua sino al colloquio con l'Angelo per lo spazio di quindici anni circa. Ella si trova in una specie di grazia preveniente e preparatoria alla divina Maternità nella quale Ella dovrà un giorno essere stabilita, ma senza che Ella lo sappia e senza che vi pensi. L'altra incomincia alla fine di questo colloquio ed è uno stato eminente di Divina Maternità..., stato permanente di questa SS. Vergine, la meta della sua vocazione beata e della vocazione eterna. Questo nuovo stato è una nuova vita per la Vergine che incomincia a vivere con Colui che è sua vita e la vita del mondo» (cfr. Vie de Jesus, eh. XV). E più in giù: «Prima [che fosse Madre di Dio] la Vergine era come l'aurora; ora invece mi sembra come un sole, tanto Ella è luminosa. Ella è nell'oriente di un nuovo stato, ed entra in una condizione che La eleva tanto al disopra di se stessa quanto Ella era elevata al di sopra delle altre... È nel momento in cui pronunzia queste parole: "Ecce ancilla Domini" che la Vergine cambia così di qualità ed entra in un nuovo stato. È questa circostanza che la rende più venerabile» (op. cit., eh. XVII). Questo «stato» il quale dice qualcosa di stabile, di permanente (S. Th. II-II, q. 183, a. 1) è stato «operato...in Lei... da quella stessa mano che opera il miMero dell'Incarnazione» (ibid.). Si tratta di uno «stato» unico, sublime, ineffabile, il quale costituisce la sua vera e permanente grandezza. Nessuna creatura, come Maria, si è mai sentita così intimamente unita al suo Creatore... Nessun'anima fu così unita intimamente ad un'altra anima, come l'anima di Maria fu intimamente unita all'anima di Cristo. Nessun cuore fu mai così unito ad un altro cuore, come il cuore di Maria fu unito a quello di Cristo. Nessuna vita fu così intimamente e perennemente intrecciata con un'altra vita, come la vita di Maria fu intimamente e perennemente unita a quella di Cristo. Con maggior ragione di San Paolo, Maria SS. poté dire: "la mia vita è Cristo" (Phil 1,21)». Ella«visse la vita stessa del Figlio»39. Tutta la vita di Maria dopo il

momento sublime in cui divenne Madre di Dio fu come un prolungamento e uno sviluppo di quello stesso momento. La Maternità divina, perciò, non segna

---

39 «Vitam ipsam Filii vixisse dicenda est» (S. Pio X., Encicl. «Ad diem illum», cfr. TONDINI A., Le Encicliche Mariane, Roma, 1954, p. 310. Lo stesso S. Pontefice parla di una «comunanza di vita e di dolori» tra Madre e Figlio: «Matris et Filii nunquam dissociata consuetudo vitae et laborum» (ibid., p. 312).

una tappa, per quanto luminosa, nel glorioso cammino della sua vita, ma segna uno stato, un dono permanente, base incrollabile, di tutti gli altri doni.

16. NEL SECOLO XVIII

Nel secolo XVIII, hanno esaltato in modo particolare la divina Maternità di Maria, Carlo De! Mora! e S. Alfonso M. de Liguori.

1) CARLO DEL MORAL, O.F.M. (+1731) nella sua opera«Fons illìrnis theologiae scoticae marianae» (2 volumì in fol. Madrid, 1730) ha consacrato un intero trattato - uno dei più completi - alla Maternità divina col titolo «De essentia et attributis maternitatis Dei incarnati». Si muove nell'ambito della dottrina scorìstica (Cfr. GUERRA LAPZIUR, O. F. M., Integra!is conceptus maternitatis divina, iuxta Carolum Dei Mora!, Roma, Acad. Mar. Intern., 19 5 3 [Biblioth. Mar. Moderni Aevi, 1]).

2) S. ALFONSO M. DE LIGUORI (1696-1787), oltre a confutare vigorosamente una nuova forma di nestorianesimo propugnata dal cattolico Berenyer (cfr. Storia delle eresie, Confutazione 15, ediz. napol., p. 390-391; 407), ha posto in grande rilievo, secondo la corrente tradizionale, la trascendenza della Maternità di Maria, particolarmente nel «Discorso sull'Annunziazione». La sua posizione è netta; «La dignità di divina Madre è la massima dignità che può conferirsi ad una pura creatura» (Glorie di Maria, Disc. sull'Annunziazione di Maria, Opere ascetiche, vol. VII, Isola del Liri, 1937, p. 97). «Per comprendere l'altezza a cui fu innalzata Maria, bisognerebbe comprendere quanto sublime sia l'altezza e la grandezza di Dio. Basterà solamente dunque dire che Dio fe' questa Vergine sua Madre, per intendere che Dio non poteva esaltarla più di quel. lo che la esaltò., (I. c., p. 92). In appoggio di questa sua tesi, il Dottore Zelantissimo adduce tre serie di testimonianze. A questa enumerazione, fa

seguito una efficace dimostrazione teologica fondata sui principali testi da S. Tommaso.

Il Dottore Angelico - così ragiona - insegna che l'Umanità di Cristo «avrebbe potuto ricevere da Dio. una grazia abituale più grande di quella che gli fu, in realtà, impartita; per quel che ri-

guarda, invece, l'unione con una persona divina (l'unione ipostatica) Egli «non poté ricevere maggior pregio», ossia, non poté ricevere una prerogativa più alta. Altrettanto si dica di Maria Santissima: avrebbe potuto ricevere una grazia abituale più grande di quella che ricevette, ma non poté essere elevata ad una dignità più alta della Maternità divina (I. c., p. 97).

Insegna, inoltre, S. Alfonso, che la «Vergine fu dotata di tutte le grazie e doni generali e particolari conferiti a tutte le altre creature», ma ciò fu «tutto in conseguenza della dignità concedutale di divina Madre» (l. c., p. 100). Anzi, «la misura per conoscere quanto sia stata la grazia comunicata a Maria è la sua dignità di Madre di un Dio» (Discorso sulla Nascita di Maria, I. c., p. 51). Come dunque l'unione ipostatica fu la misura della grazia di Cristo, così la Maternità divina (fondata sull'unione ipostatica) è la misura della grazia di Maria. Ciò posto, è evidente che la Maternità divina, in quanto tale, deve trascendere in dignità la grazia e tutti gli altri privilegi concessi alla Vergine, essendo essa la misura dei medesimi. Ciò che è più perfetto è la norma di ciò che è meno perfetto.

17. NEL SECOLO XIX

Domina la figura di MATTIA GIUSEPPE SCHEEBEN (1835- 1888). Egli concepisce la Maternità divina in un modo assai originale. Questa sua originale concezione della Maternità divina, che costituisce la base stessa e il vertice, anzi, la chiave di volta di tutta la Mariologia Scheebeniana, gli ha guadagnato la fama di «più grande Mariologo dei tempi moderni».

La teoria dello Scheeben si può ridurre ai punti seguenti (Cfr. M. I. SCHEEBEN-C. FECKES, Sposa e Madre di Dio, Trad. ital. di G. Carozzi, Morcelliana, 1955).

1) *Diversità fra la maternità umana (maternità semplice) e la maternità divina (maternità sponsale*). Mentre i figli di tutte le altre madri non preesistono alle proprie madri, il Figlio di Maria SS., al contrario (il Verbo divino) preesiste alla Madre sua. Ciò posto, questa divina Persona del Verbo, preesistente, si dona, liberamente e pienamente, alla Madre sua, a Maria, onde essere da Lei rivestita della nostra carne, ossia, dell'umana natura; e Maria, a sua volta,

si dona, liberamente e pienamente, alla persona del Verbo divino, onde rivestirlo della nostra umana natura. Per questo la stessa Persona divina del Verbo, prima di rivestire nel seno di Maria la nostra carne, chiese a Lei, per mezzo dell'Angelo, il suo libero assenso. In questa mutua, piena donazione (del Figlio alla Madre e della Madre al Figlio), la tradizione cristiana - secondo Scheeben - ha veduto una specie di connubio o «sposalizio divino», per cui la Vergine SS. è insieme «Madre e Sposa» di Cristo. Questo sposalizio divino «rappresenta la associazione più alta e più totale che si possa pensare di una persona creata con Dio, alla stessa maniera per cui il matrimonio umano è l'unione più alta e totale di due persone umane» (l. c., p. 117).

Di qui il principio fondamentale mariologico della «maternità sponsale» («die brautliche Mutterschaft») proposto e difeso da Scheeben.

2) La Vergine è stata espressamente destinata da Dio, fin dal primo istante della sua esistenza terrena, anzi, fin dall’eternità, a questa «maternità sponsale» verso Cristo; anzi, è stata veduta e voluta da Dio proprio in ragione di essa, «come Eva è stata creata per l'unione con Adamo» O. c. p. 87). «Nell'idea creatrice di Dio sono inseparabilmente congiunte l'esistenza di questa persona (Maria) e la sua destinazione a Madre di Dio...Il decreto di dare l'esistenza a questa persona (Maria) era organicamente congiunto con il decreto di chiamare all'esistenza la Sposa di Dio...Maria procede quindi dall'atto creativo e in forza dello stesso come Sposa di Dio, e possiede questo carattere personale come innato alla sua esistenza personale, in forza della sua origine da Dio» (l. c., p. 123). «Di conseguenza, in forza di questo piano divino, tutta l'esistenza della sua persona si è realizzata in intimo legame (sponsale) con la sua relazione alla Persona divina di suo Figlio, nello stesso modo in cui l'esistenza della carne di Cristo è stata sempre in rapporto alla sua unione ipostatica» (l. c., p. 87).

Anche nel matrimonio, infatti, l'unione spirituale (il matrimonio rato) precede l'unione corporale (il matrimonio consumato). Altrettanto si può dire di Maria: all'unione spirituale al Verbo, come Madre e Sposa (fin dal primo istante della sua esistenza, ossia, fin dall'immacolato Concepimento) si aggiunse l'unione corporale (nell'istante stesso del Concepimento corporale del Verbo) unione che

l'introdusse «nella comunione più intima della sua vita e della sua attività», e venne così resa «capace di collaborare, con la sua prestazione, all'opera redentiva di Lui» (l. c., p. 118-120). Nella prima fase (l'unione spirituale) si ebbe l'unione spirituale di Maria al Verbo in quanto Verbo; nella seconda fase invece (l'unione corporale) si ebbe l'unione spirituale di Maria al Verbo anche in quanto uomo (ibid.),

3) La «maternità sponsale» di Maria verso Cristo, ossia, la Maternità divina, costituisce il «carattere personale», soprannaturale di Maria, «al quale Maria è stata elevata dalla grazia divina, al disopra della propria natura».

Questo carattere personale soprannaturale non solo contraddistingue Maria «da tutte le altre persone, come persona di un ordine superiore e di una dignità assolutamente unica», ma la contraddistingue anche «di fronte a tutti gli altri privilegi». Un tale carattere personale costituisce, infatti, la prerogativa principale, fondamentale e centrale, a cui le altre prerogative sono connesse come attributi subordinati o derivanti, e dalla quale essi vengono sostenuti e vivificati, e ricevono la loro impronta particolare» (l. c., p. 115-116).

«La grazia della maternità appare così addirittura come analoga alla grazia di unione che è in Cristo e che costituisce il carattere personale soprannaturale di Cristo» (l. c., p. 118). In altri termini: la grazia della «maternità sponsale» in Maria è analoga alla grazia della unione ipostatica in Cristo; e come la grazia dell'unione ipostatica caratterizza Cristo (costituisce la sua caratteristica personale), così la grazia della «maternità sponsale» caratterizza Maria, ossia, costituisce la sua caratteristica personale, e ciò (come è stato già detto) fin dal primo istante della sua esistenza.

Ciò posto, la «maternità sponsale» «in Maria, è il fondamento delle sue prerogative soprannaturali in maniera simile alla grazia di unione nell'umanità di Cristo» (l. c., p. 126). «Maria, proprio in virtù della sua consacrazione per opera della grazia della maternità sponsale viene santificata in maniera simile all'umanità di Cristo nell'unione ipostatica. La grazia che la consacra Madre di Dio è anche quella che la santifica, poiché quella è diventata la radice e l'anima di tutte le sue grazie abituali e rende così santa e gradita a Dio Colei che la possiede» (l. c., p. 127). La maternità divina perciò -

secondo Scheeben - è radice, ossia, esige la grazia abituale, ma non santifica formalmente. Si tratta perciò di una «consacrazione» o santificazione ontologica, non già morale (se non in radice).

La grazia della Maternità divina «secondo l'unanime insegnamento dei teologi», non poté «essere meritata mediante atti soprannaturali fondati nella grazia santificante, per il semplice motivo che si tratta qui di un'unione con Dio che appartiene essenzialmente all'ordine superiore dell'unione ipostatica» (l. c., p. 120).

4) L'altissima dignità della «Maternità sponsale» (ossia, della Maternità divina). Scrive Scheeben: «Come il fatto di venir assunta dalla divina persona del Verbo, concesso alla natura umana di Cristo, è la distinzione più alta che sia mai stata concessa e che si possa concedere a una natura creata, così il carattere personale contenuto nella grazia della maternità divina è la distinzione più alta che possa essere conferita a una persona creata. Poiché

non c'è funzione più alta, per una creatura, di quella di collaborare immediatamente, corporalmente e spiritualmente allo stesso tempo, alla più alta opera di Dio. Non c'è associazione più perfetta con Dio e non c'è una concessione più perfetta di Dio alla creatura della grazia della divina Maternità.

«Quindi, la Madre di Dio, dopo Cristo, è l'opera più augusta e, al tempo stesso, più nobile e più degna che vi sia nel mondo creato. Essa sorpassa, senza confronto, in nobiltà e dignità, qualsiasi altra persona, per quanto possa essere riccamente dotata di grazia. Si è caratterizzata in maniera giusta l'altezza della nobiltà e della dignità di Maria definendola, in un senso non certo assoluto, ma verissimo, infinita. Essa è infatti infinita in quanto racchiude una partecipazione tale alla dignità infinita di Dio che, all'infuori di Dio stesso, non ne è concepibile una più alta, e che non può essere raggiunta da nessun'altra dignità possibile in una persona creata». Ed aggiunge: «Si può determinare ancor meglio l'altezza e la dignità unica di Maria, prodotta dalla grazia della maternità, dimostrandone la comunione e la somiglianza con quelle prerogative che caratterizzano la posizione sublime di Cristo. Ciò può essere fatto sotto un triplice aspetto, a seconda cioè che si consideri Maria accanto a Cristo, con Cristo e dopo Cristo. 1) Maria sta semplicemente al di fuori e al di sopra di tutte le altre creature (posizione trascendente); 2) Maria è, dopo Cristo, il membro più nobile dell'umanità e dell'universo

(posizione immanente), Maria è membro intermedio tra Dio e le creature (posizione intermedia)» (l. c., p. 135-136). E svolge con discreta ampiezza, in tre paragrafi, questo triplice aspetto.

18. NEL SECOLO XX

Oltre alla corrente tradizionale, classica, è - si può dire - caratterizzato da due opposte correnti, una delle quali tende a sopravvalutare la Maternità divina (massimismo), l'altra invece tende a sottovalutarla (minimismo). La massima parte dei teologi, tuttavia, segue la linea tradizionale.

1) La corrente che sopravvaluta la Maternità divina. Abbiamo qui due sentenze: quella del P. Rozo e quella del P. Van Biesen.

a) La sentenza del P. Rozo. Il P. Guglielmo Rozo C. M. F., in un volume dal titolo «Sancta Maria Mater Dei» (Milano, 1943) è giunto ad ammettere di fatto ciò che il De Ripalda si era limitato ad ammettere solo come cosa possibile (in un ordine diverso da quello presente): la Maternità divina formalmente santificante la Vergine SS. Si tratterebbe - secondo il P. Rozo - di una santificazione formale morale (non solo quindi ontologica, come ammetteva Scheeben), nel senso che la Maternità divina avrebbe prodotto in Maria tutti gli

effetti che vengono prodotti nell'anima dalla grazia santificante. La ragione intima di una tale santificazione formale morale, il P. Rozo la trova nel fatto che «la Maternità divina, nella sua essenza, è determinata dalla suprema partecipazione accidentale della Natura Divina della quale nulla di più grande può elargire Dio ad una pura creatura» (op. cit., p. 120). Questa tesi - dice P. Rozo - s'intravede nella S. Scrittura, è affermata dai Santi Padri e si riscontra presso S. Tommaso ed altri illustri Dottori. Ma gli argomenti addotti in favore di una tale tesi non sembra che riescano a provare solidamente l'intento.

Il primo argomento vien preso dalla S. Scrittura, ossia, dalle parole rivolte dall'Angelo alla Vergine: «Lo Spirito Santo verrà sopra di te, e la potenza dall'Altissimo ti ricoprirà, e perciò anche il Santo che nascerà da te sarà chiamato Figlio dall'Altissimo» (Lc. 1, 34). Quella potenza dell'Altissimo» - dice il P. Rozo - secondo il contesto, è sia Dio Padre (ossia, «la virtù generativa del Padre»)

sia il Figlio. In qualunque di questi due sensi si prenda una tale espressione, se ne deve inferire - dice il P. Rozo - che la Vergine viene a partecipare in modo speciale, sia pure accidentale, la divina fecondità, ossia, la potenza generativa del Padre, e perciò, la sua natura divina.

Ma è necessario tener presente che, secondo non pochi esegeti, quella «potenza dell'Altissimo» - a norma del noto parallelismo ebraico - non sarebbe altro che lo Spirito Santo. Crolla perciò il fondamento stesso dell'argomentazione. Ma anche dato e non concesso che per «potenza dell’Altissimo» si debba intendere Dio Padre o lo stesso Figlio, non ne segue affatto da ciò una partecipazione, sia pure accidentale, della natura divina da parte di Maria SS.; ma ne segue soltanto la elevazione soprannaturale della sua potenza generativa affinché possa generare una persona divina nella natura umana, e non già l'elevazione soprannaturale della sua potenza razionale, come avviene in qualsiasi santificazione propriamente detta.

Né sembra solido l'argomento desunto dal P. Rozo dalla speciale presenza o missione sia del Figlio sia dello Spirito Santo nella Vergine, missione che - come dice il P. Rozo - «non avviene senza un'interna santificazione» (op. cit. p. 135-138). È ben vero infatti, che ogni missione invisibile di una persona divina santifica la creatura. Ma è anche vero che una tale santificazione non avviene pel solo fatto della presenza e dell'azione della persona divina, ma avviene mediante il dono della grazia santificante. Le parole dei Santi Padri addotte dal P. Rozo, prese nel loro senso ovvio, non provano l'intento. Altrettanto si dica della testimonianza di S. Tommaso e degli altri Dottori. Si tratta, evidentemente, di una santificazione materiale, ontologica, non già formale e morale. Si tratta di sola esigenza della grazia santificante da parte della Maternità divina.

Recentemente, il P. Tommaso Bartolomei, O.S.M., ha sostenuto che «la forma della Maternità divina, che include in Maria tutte le virtualità santificative e dinamiche della grazia abituale, è essa stessa principio formale di santificazione» (BARTOLOMEI T., O.S.M., L'efficacia santificante della Maternità divina. In «Eph. Mar.», 9 [1959] p, 161-174, p. 169).

Contro i negatori di una tale sentenza, rileva che essi restringono «la divina maternità solo all'ordine fisiologico di relazione reale» (ibid., p. 172-173). Ma occorre rilevare che l'ordine fisiologico o fi-

90

sica è ben diverso dall'ordine metafisico, al quale appartiene la relazione reale che lega Maria SS. al Figlio e che è il suo costitutivo formale. L'aspetto fisiologico della Maternità divina è il fondamento della relazione reale, non già la relazione reale (rispetto di uno verso l'altro). Il «concetto integrale» della Maternità divina - dice P. Bartolomei - «esige che Maria, in quanto Madre di Dio, lo ami e ne sia riamata ...» (p. 173). Ben detto: ma «esigere» la santificazione non è lo stesso che «santificare».

La tesi del P. Rozo, oltreché dal P. Bartolomei, è stata condivisa anche dal P. Sebastian Aguilar F., C.M.F. (cf. La gracia de la Maternidad divina. In «Eph, Mar.» 14 [1964] p. 161-124).

b) *La sentenza del P. Van Biesen*. La seconda sentenza che pecca per eccesso è quella del P. C. Van Biesen C.SS.R. Secondo il P. Van Biesen Maria SS., in forza della sua Maternità divina, fu partecipe della Paternità divina, e perciò assunse la relazione stessa che ha Dio Padre verso Dio Figlio.

In forza della Maternità divina, Maria SS. (insieme al Padre) è comprincipio del Figlio, ed ha acquisito una specie di compaternità verso di Lui. (VAN BIESEN C., Is et Bonaventurliske de actuatie van bei geschapene door het Ongeschapene? = È soprannaturale l'attuazione del creato mediante l'increato? St. Niklaas-W., M. Van Haven, 1943, in-8, 115 p.).

Una tale sentenza è insostenibile. La Vergine SS., infatti, essendo creatura finita, non poté essere in alcun modo partecipe della relazione reale che ha il Padre verso il Figlio che Egli ha generato ab aeterno, La relazione infatti di paternità, nella prima persona della SS. Trinità (alla quale corrisponde la relazione di filiazione nella seconda) sorge dal fatto che il Padre, mediante una vera generazione, dà origine al Figlio, e ciò avviene (e non può avvenire diversamente) mediante l'operazione dell'intelletto divino che è infinito: cosa che non può verificarsi in un ente creato, finito, qual è Maria SS. Una tale relazione perciò è propria, esclusiva del Padre e rimane incomunicabile.

Si può certo concedere che Maria SS. abbia verso il Figlio una relazione simile a quella che ha il Padre verso lo stesso Figlio; ma da ciò non segue affatto che Maria SS. sia partecipe della relazione reale che ha il Padre verso il Figlio. (Cfr. BITTREMIEUX J., in «Ons Geloof» 27 [194.5] p. 182-185).

2) La corrente che sottovaluta la Maternità divina. È quella del Prof. Muller e del Prof. Laurentin, che lo segue, e di altri.

a) La sentenza del Prof. A. Muller. Il Prof. Alois Muller ha svalorizzato talmente il concetto teologico tradizionale di «maternità divina», da giungere ad identificarlo, specificamente, con la grazia abituale o santificante 40. (Cfr. l'esposizione che ne abbiamo fatto nel vol. I, p. 135-138)41.

Appare quindi evidente la svalorizzazione sia del concetto tradizionale di «maternità divina», sia del concetto tradizion:1le di «maternità spirituale». Riclucendo infatti la maternità divina e la maternità spirituale alla grazia abituale, il Miiller abbassa la maternità divina al livello della maternità spirituale, ed innalza la maternità spirituale al livello della maternità divina.

La nozione teologica della grazia abituale, infatti, è specificamente diversa dalla nozione teologica della maternità divina. La grazia abituale, formalmente considerata, è una qualità infusa ed inerente all'anima, per mezzo della quale l'uomo viene giustificato. (Cfr. DENZINGER, 483, 752, 755, 799 sq., 809, 821, 898, 1042, 1063 sq.), rimane in Cristo (ibid., 197, 698), riveste un nuovo uomo (ibid., 752); diventa erede della vita eterna (ibid., 792, 799 sq.). Essa è un principio permanente di vita soprannaturale (ibid., 2237).

La maternità divina invece (come qualsiasi vera maternità), formalmente considerata, è una relazione reale che lega perennemente Maria SS. a Cristo, relazione reale fondata sulla reale e fisica generazione della divina Persona del Verbo secondo l'umana natura; relazione che nobilita la Vergine in modo ineffabile, unico.

Si tratta perciò di due cose del tutto diverse (vedi la confutazione della sentenza mulleriana nel vol. I, p. 138-142).

b) La sentenza del Prof. R. Laurentin. La strana ed erronea sentenza del Prof. Muller è stata seguita, con parole più caute, dal

---

40 «Maternitas divina pertinei ad communem ordinem gratiae, tamquam eius [gratiae] maxima perfectio» (MULLER A., De influxu analagiae inter Mariam et Ecclesiam in fundamentum et structuram Marialagiae. In «Maria et Ecclesia», val. II [Romae, 1959] p. 343-366; p. 363).

41 «Si d'après les principes mentionnés de S. Augustin, on tire la conclusion que c'estla gràce et la fai parfaites qui ont rendu Marie corporellement Mère du Christ, camme c'esr la gréce et la fai qui rendent l'Eglise Mère du Christ, l'idée d'identité [tra Maria e la Chiesa] aurait trouvé une forme engageant pour la théologie speculative» (MULLER A., L'unité de l'Eglise et de la Sainte Vierge

chez les Péres de IV et V siècle. In «Bull. Soc. Franç. Et. Mar.», 9 [1951] p. 35).

92

Prof. R. Laurentin nella sua opera «La Madonna del Vaticano II» (traduzione italiana e prefazione di Davide M. Montagna O.S.M., Sotto il Monte, Bergamo, 1965).

Al Prof. Laurentin, innanzitutto, non piace molto (e non senza ragione) il termine stesso astratto di «Maternità divina»; e ad esso preferisce il termine concreto di «Madre di Dio». Dice il Laurentin: «Fu la scolastica razionalistica [! ! !] di quel tempo (del secolo XVII] a sostituire «Madre di Dio» con «maternità divina» (op. cii., p. 175) 42. Ma...è forse «rationalismo» esprimere una realtà concreta (per es. «madre» «cieco») in forma astratta (per es. «maternità» «cecità»)?... È sola questione di «ragione» e non già di... «razionalismo». E la ragione è legittima. Del resto, lo stesso Laurentin, dopo aver bollato di «razionalismo» la forma astratta «Maternità divina», non tarda a riconoscere che essa è una «espressione legittima», e che «il Concilio la usa anche, di passaggio» (ibid.). Orbene, se è «legittima», e se è usata anche dal «Concilio», sia pure «di passaggio», perché presentarla come frutto di una scuola... «razionalistica»?... È coerenza, questa?...

Ma il motivo vero, la ragione vera per cui l'espressione «Maternità divina» non piace al Prof. Laurentin è ben altra. Il Prof. Laurentim, infatti, ammette, col Muller, l'identità specifica della Maternità divina con la grazia santificante, con la «vita teologale» (la quale è qualcosa di concreto, e non già di astratto ...), di modo che una maternità divina senza una tale «vita teologale», «sarebbe disgrazia e sacrilegio» (op. cit., p. 175)!...Scrive infatti: «Il legame più esplicito che vi sia fra la maternità divina e quanto si chiama maternità "spirituale" ci è fornito dalla dottrina di S. Agostino e degli altri Padri: dottrina dimenticata, rimessa in luce dalle ricerche di Alois Muller (1951) ad assunta con autorità dalla Costituzione dogmatica. I Padri si interessano meno dell'aspetto biologico della maternità di Maria verso Cristo, che del suo aspetto teologale» (op. cit., p. 184). Dinanzi a queste gravissime asserzioni, è necessario rilevare: 1) che cosa si debba pensare di S. Agostino, dei

---

42 Il primo ad usare il termine astratto di maternità divina pare che sia stato il domenicano italiano Nazario (cfr. Manteau-Bonamy H. M., O. P., La Madonna nella Costituzione «Lumen gentium», dir. da G. Ceriani, Milano, Massimo, 1965, p. 186).

93

Padri e della conclusione che ne ha dedotta il Muller, l'abbiamo di già rilevato col P. Lennerz: S. Agostino e i Padri non dicono affatto ciò che si fa loro dire; dato e non concesso che lo dicessero, si dovrebbero mettere da parte; 2) è falso, o, per lo meno, in nessun modo provato, che la conclusione del Muller sia stata «assunta con autorità dal Concilio»; 3) Il Laurentin pare che riduca la maternità divina, secondo i Padri, a due aspetti: uno «biologico» e l'altro «teologale». Ma è facile comprendere come l'aspetto cosiddetto «teologale» non sia affatto un aspetto della maternità divina: la vita di fede, di speranza, di carità, ossia, la vita di grazia, la grazia, con le virtù teologali, precedono, accompagnano e seguono la Maternità divina e sono un'esigenza della medesima, ma non costituiscono affatto, ossia, non sono affatto la Maternità divina. Tanto più che la Maternità divina non si esaurisce nell'aspetto «biologico», ma si estende all’aspetto morale (essendo stata conosciuta e voluta, a differenza della maternità biologica bestiale), all'aspetto metafisico o costitutivo formale (relazione reale, perenne della Madre col Figlio che ne deriva). Non nega, certo, il Prof. Laurentin, gli altri aspetti della Maternità divina; ma Egli, pur non negandoli, li lascia nell'ombra, e li riduce, praticamente, al solo aspetto biologico, ossia, a ben poca cosa, quasi a nulla, perché - secondo le parole di Cristo (interpretate a modo suo!), secondo le parole di S. Agostino e di altri Padri (anch'esse interpretate a modo suo!) «i vincoli della carne e del sangue non servirebbero a nulla, se il cuore non conservasse la parola di Dio» (p. 175); anzi, la maternità divina, senza una tale «vita teologale», «sarebbe disgrazia e sacrilegio! ...» (p. 175). E questo secondo il Concilio Vaticano II...! (ibid.), «Tema sottile e deludente - obietta a se stesso il Laurentin, prevenendo l'ovvia obiezione del lettore - obietterà qualcuno. Esso getta la confusione sul carattere proprio ed unico della maternità divina, privilegio supremo che così diviene cosa comune. Maria, madre di Dio, non sarebbe allora altro che un caso particolare di quanto è concesso a tutti» (op. cit., p. 186). Ebbene, che cosa risponde il Laurentin a quest'ovvia obiezione?... Ecco la sua risposta: «Se l'idea può sembrare minimista, lo è solo a riguardo della prospettiva carnale, che già Cristo ha formalmente contraddetto presso i suoi uditori... Per chi ha ben compreso le parole di Cristo e quelle di Agostino, la Maternità di Maria non è dunque affatto sminuita. Essa prende un significato esemplare, dunque un nuovo splendore in rap-

porto a noi; e la superiorità di questo modello appare con evidenza nuova. Se infatti un atto teologale è sempre fecondo, se esso contribuisce sempre alla nascita mistica di Cristo, nella Chiesa e nel mondo, in Maria soltanto esso raggiunge la fecondità che consiste nel generare Dio corporalmente nella natura umana, come suo capo e salvatore. In sintesi, Maria è il sommo della maternità spirituale nella Chiesa secondo l'ordine teologale» (op. cit., p. 186-87).

Questa risposta conferma l'obiezione, e perciò l'atteggiamento minimista del Laurentin: la sua teoria «getta la confusione sul carattere proprio ed unico della maternità divina, privilegio supremo che così diviene cosa comune». La Madre di Dio viene abbassata al comune «ordine teologale», anche se vien posta al vertice del medesimo. È un minimismo, questo, spinto fino alle sue estreme conseguenze.

Noi riteniamo, con la Tradizione cristiana e con la Chiesa, che, in forza della sua Maternità divina, Maria SS. è stata elevata al più alto grado di vicinanza e di unione con Dio e, conseguentemente, al più alto grado di partecipazione della infinita grandezza e della perfezione di Dio. Non si può quindi immaginare nulla di più grande della Madre di Dio, nulla che possa paragonarsi con la Madre di Dio[43].

Ciò che è stato detto dal Prof. Laurentin intorno alla Maternità divina, sotto un certo aspetto, sembra un'eco di ciò che, intorno allo stesso soggetto, è stato scritto, recentemente, dal Calvinista Max Thurian, nel suo volume «Maria Madre del Signore, Immagine della Chiesa». Trad. di E. Marini, Brescia, Morcelliana, 1964.

Anche Max Thurian riconosce la divina Maternità di Maria e ne esalta la dignità. Maria SS. tuttavia - secondo Max Thurian –

---

43 Questa singolare, trascendente dignità della Maternità divina è stata espressamente sottolineata dagli ultimi Sommi Pontefici. LEONE XIII: «La dignità di Madre di Dio è così sublime che nulla di più eccelso si può trovare..., eccelsa dignità che pone la Madre di Dio al di sopra di tutte le creature» (Encicl. «Quamquam pluries» del 1897, cfr. Tondini A., Le Encicliche..., p. 115-117). Pro XI: «Da questo domma della divina maternità, come dal getto di un'arcana sorgente, deriva a Maria una grazia singolare e tale dignità che, dopo di Dio, è la più grande che si possa pensare» (Encicl. «Lux veritatis» del 1931, ibid., p. 399). Pro XII asseriva che la Maternità divina è «tale eccelso ufficio... di cui non appare possa esservi uno maggiore ...». (Encicl. «Fulgens corona» del 1953, ibid., p. 735). «Non si può mai dare una dignità che superi o uguagli la Maternità divina» (Nuntius Radiophonicus iis qui interfuerunt Conventui Internationali Mariologico-Mariano, Romae habito, 24 Oct. 1954: cfr. A A S 1954, p. 679).

è «figura», ossia, tipo della Chiesa (della maternità spirituale della Chiesa); e la figura o tipo cessa dinanzi alla realtà da esso figurata, poiché l'anti-tipo (la realtà figurata) è più perfetto del tipo (ossia, della figura), e perciò la Chiesa è più perfetta della Madre di Dio: «Maria - dice Max Thurian - ha terminato il suo compito di madre umana del Messia, di Madre di Dio». «La Madre che entra ora

in funzione - prosegue il Thurian - è la comunità messianica, è la Chiesa: i veri parenti di Gesù - i suoi fratelli - sono i suoi discepoli che lo circondano. La parentela spirituale definitiva succede alla parentela carnale temporanea. La funzione materna temporanea di Maria nei riguardi del Cristo storico, lascia il posto alla funzione materna definitiva della Chiesa nei riguardi del Cristo mistico» (op. cit., p. 155). Ciò posto, Max Thurian deduce logicamente questa illogica conclusione (illogica perché dedotta da un falso principio): «E' più felice la Chiesa che non Maria, Madre di Dio, perché la sua maternità è perpetua, mentre quella di Maria fu solo temporanea». Ed aggiunge: «Certo, Maria fa anche parte della Chiesa; anch'essa è stata generata alla fede dalla Parola di Dio che essa ascolta, custodisce ed adempie; anche essa ha la Chiesa per madre, e tutti i fedeli per fratelli e sorelle. È ora lì il suo posto: essere nella Chiesa e rallegrarsi della maternità spirituale dei membri della comunità ecclesiale, della fraternità dei membri del Corpo di Cristo, più grande di ogni maternità o fraternità umane, di ogni parentela carnale. All'Ora della croce, essa comprenderà ancora di più: saprà che una relazione particolare si è stabilita tra la sua maternità umana del figlio di Dio e la maternità spirituale della Chiesa. Ma per il momento, Ella deve prendere il suo posto tra coloro che, generati dalla Parola del Padre, sono fratelli e sorelle nella comunità messianica, loro madre spirituale» (ibid., p. 155-156). La Madre di Dio, dunque, sta nella Chiesa (o Comunità messianica) né più né meno che come vi siamo noi tutti. «Da madre umana del Cristo che aveva potere sul suo figlio - dice Max Thurian - ella diventa madre spirituale nella comunità del Messia, che genera alla fede e all'obbedienza i servi del Maestro» (p. 157). E in fine al capo IX pone un paragrafo col titolo: «Maria madre nella Chiesa» (p. 179). «Con la sua fede - dice il Thurian - la sua speranza, la sua carità, la sua preghiera, sarà la madre spirituale nella Chiesa - madre di cui è la figura vivente ed umile» (p. 183). Maria SS. quindi - secondo il Thurian - diventa madre spirituale nella Chiesa (non già madre

spirituale della Chiesa). E diventa madre spirituale con la fede, con la speranza, con la carità, con la preghiera, come qualsiasi altro membro della Chiesa. In tal modo Maria SS., Madre di Dio, viene abbassata al livello comune. È la solita mèta del minimismo mariologico.

Secondo Max Thurian, dunque, la Maternità divina di Maria SS. (essendo essa tipo o figura della maternità spirituale della Chiesa) sarebbe inferiore alla maternità spirituale della Chiesa. Inoltre, la Maternità divina (essendo tipo, figura) non sarebbe qualcosa di permanente ma soltanto qualcosa di temporaneo.

Non sembra difficile confutare questo duplice errore. Che la maternità divina di Maria SS. sia superiore alla maternità spirituale della Chiesa, appare dal fatto che appartengono a due ordini diversi. Inoltre, la stessa maternità spirituale di Maria SS. è fondata sulla sua maternità divina (la Madre del Capo

è anche Madre delle membra del medesimo); la stessa maternità spirituale della Chiesa, a sua volta, è fondata sulla maternità spirituale di Maria SS. (essendo una estensione visibile della medesima).

Che poi la divina Maternità sia qualcosa di permanente (e non già qualcosa di temporaneo), appare evidente dalla immensa diversità esistente tra maternità animale (propria dei bruti) e la maternità umana (propria degli esseri umani). La prima infatti - quella dei bruti - è temporanea (dura cioè fino a che dura la vita della prole o la necessità della medesima); la seconda invece - quella degli esseri umani - è perenne, indistruttibile. La ragione fondamentale di ciò va ricercata nella fondamentale differenza esistente tra gli esseri bruti e gli esseri umani: mentre infatti gli esseri bruti sono irrazionali e mortali, gli esseri umani, al contrario, sono razionali e immortali (quanto all'anima); mentre la generazione, da parte degli esseri bruti, non è altro che un fatto fisiologico determinato dall'istinto, da parte degli esseri umani invece è anche un fatto morale, determinato dalla ragione. Da questa fondamentale diversità ne segue che la relazione reale risultante da una generazione umana sia perenne e spirituale, come perenni e spirituali sono le persone umane che la contraggono. Ne segue perciò che la relazione reale di maternità divina ha legato e legherà perennemente la Vergine Madre al suo divin Figlio.

3) *Altre sentenze minimiste*. Pare, infine, che errino per difet-

to anche tutte quelle sentenze le quali, seguendo la cosiddetta corrente Ecclesiotipica, ripongono il primo principio della Mariologia non già nella Maternità divina, ma in qualche altra verità. Queste sentenze sono quattro: 1) «la B. Vergine è come il membro che rappresenta l'umana natura da redimere e redenta» (p. Koster); 2) «la B. Vergine è il prototipo della Chiesa» (P. Semmelroth S.J.); 3) «la B. Vergine è la creatura perfettissimamente redenta» (K. Rahner S.J.); 4) «la B. Vergine è piena di grazia» (A. Muller). In tutte queste sentenze la Maternità divina (che è la ragione fondamentale della «pienezza di grazia», della sua «redenzione perfettissima», ecc.) vien posta, ingiustamente, in second'ordine e come nella penombra. (Cfr. vol. I, p. 132-142).

4) I reali progressi nello studio della maternità divina. Nel nostro secolo XX, finalmente, e in modo tutto particolare in occasione della celebrazione del XV Centenario del Concilio Efesino (a. 1931), la Maternità divina è stata studiata e illustrata sotto tutti gli aspetti: sotto l'aspetto storico-dogmatico, sotto l'aspetto biologico, sotto lo aspetto metafisico, sotto l'aspetto morale ecc. Si è potuto così parlare, e giustamente, di un «concetto integrale», ossia, pieno, della Maternità divina.

Si andrebbe troppo per le lunghe se volessimo scendere qui al particolare. Ci sembra tuttavia degno di particolare rilievo quanto ha scritto l'illustre Professore Nicola Pende, dell'Università di Roma, riguardo all'influsso biologico

non solo della Madre sul Figlio, ma anche del Figlio sulla Madre. «Si sa infatti - dice il Prof. Pende - che il prodotto del concepimento agisce sul sangue materno, mescolando il proprio sangue alla madre (nel sangue è la vita, secondo la Bibbia). Talune volte si è visto una donna che aveva concepito con un uomo negro un figlio mulatto: e ciò perché, per il fenomeno detto di infezione materna da parte del figlio, il primo prodotto del concepimento aveva impresso nell'organismo e nelle cellule generatrici ovulati della madre come un marchio delle proprie qualità biologiche ereditate dal padre. - Possiamo quindi legittimamente credere che l'avere Gesù per nove mesi confuso il proprio sangue divino col sangue della Vergine Maria, nel cui ventre Egli si è sviluppato, ha comunicato sicuramente alla medesima qualche cosa della sua perfettissima umanità unita all'ipostasi divina. - Ecco come la Vergine Maria, non può considerarsi, come i Razionalisti ritengono, una don-

na ed una madre come tutte le altre, dal momento che il Creatore non ha disdegnato farsi sua fattura, di svilupparsi in veste umana nel di Lei ventre». (PENDE N., L'eredità biologica di Cristo dalla Vergine Maria, in «Il Regno», 1 [1942] p. 34).

IV. Armonie razionali

La ragione, illuminata dalla Fede, dinanzi al mistero della divina Maternità di Maria SS., può prestare due servizi, vale a dire: può dimostrare la sua non ripugnanza (supposta la sua esistenza) e può dimostrare la sua molteplice convenienza.

1. NON RIPUGNANZA DELLA MATERNITÀ DIVINA

La ragione può dimostrare come non vi sia alcuna ripugnanza nel concetto di Maternità divina. Per comprendere ciò è necessario tener presenti due verità: una di ordine naturale (conoscibile al lume della ragione) e l'altra di ordine soprannaturale (conoscibile soltanto col lume della Rivelazione). La prima (la verità di ordine naturale) è questa: la persona si distingue realmente dalla natura individua; certe cose, infatti, che si dicono della persona, non si possono dire della natura o di una parte (per es. dell'anima o del corpo) della medesima: per es., è la persona (e non già la natura) che vien concepita, partorita, che agisce ecc.: ciò che sussiste, infatti, è la persona, non già la natura (quantunque la persona non possa sussistere se non in qualche natura)[44].

44 «Concipi autem et nasci personae attribuitur et hypostasi secundum naturam illam in qua concipitur et nascitur» (S. Th., III, q. 35, a. 4 c.).

In luogo di «persona», oggi si preferisce parlare dell'«io», ossia, di quello che è il soggetto primo dell'essere e dell'operare, che dimora, immutabile, attraverso le varie mutazioni prodotte dal tempo, e perciò non è né il suo corpo che muta, attraverso le età, né la sua attività, la quale passa e lo manifesta, e neppure la sua anima, anzi, neppure la sua stessa natura, di cui l'anima (oltre al corpo) è parte. L'«io» è quel soggetto misterioso che noi amiamo negli altri, sia che ci si presenti bambino che ancora non parla, non ragiona, sia che ci si presenti già filosofo; è quel soggetto misterioso il quale fa sì che l'altro sia diverso da un'altra persona, pur avendo la mia stessa natura. Il padre e la madre non sono altro che due

La seconda verità (quella di ordine soprannaturale) è questa: in Cristo vi è una sola persona, quella divina del Verbo. Conseguentemente, la persona concepita e data alla luce da Maria SS. non è già la persona umana (sussistente nella natura umana) ma è la Persona divina del Verbo (nella quale sussiste, fin dal suo inizio, la natura umana). Avendo perciò Maria SS. concepito e dato alla luce la Persona divina del Verbo sussistente nella natura umana, ne segue che possa e debba appellarsi Madre di quella Persona divina in quella natura umana, ossia, vera e propria «Madre di Dio»45.

Inteso in questo senso, nulla di assurdo, nulla di ripugnante alla ragione si può trovare nel concetto di Maternità divina. L'assurdo si avrebbe se uno asserisse che la Vergine ha generato la natura divina (cosa assurda ed eretica, poiché ciò che è generabile non è già la natura ma la persona). L'assurdo, inoltre, si avrebbe se uno asserisse che la natura divina ha avuto origine da Maria (cosa parimente assurda ed eretica, poiché la natura è eterna e l'eterno non può avere origine dal temporale). In forza infatti della Maternità divina, la Persona divina del Verbo, la quale, ab aeterno, sussisteva nella natura divina, incominciò a sussistere, nel tempo, anche nella natura umana47.

Ci si potrebbe forse obiettare: non si vede come Maria SS. possa essere madre di una persona preesistente, qual è la divina Persona

«io» dai quali procede, per generazione, un terzo «io», il figlio, quell'essere che, quando, nell'adolescenza, acquisterà coscienza di sé stesso, e prenderà possesso di sé stesso, si drizzerà di fronte all’«io» del padre e all'«io» della madre, divenendo così in tutto simile a loro, pienamente consapevole della

reale relazione che l'unisce indissolubilmente a loro, e che si fonda sulla generazione, attiva da parte dei genitori, e passiva da parte del figlio generato.

45 «Cum, eadem sit in Christo, divinae et humanae naturae, quae a matre accepit, hypostasis, consequens est Virginem Dei Matrem vere dici» (S. Th., III, q. 35, a. 4).

46 Sono perciò prive di qualsiasi fondamento le asserzioni del protestante W. A. Darby: «Se la Vergine Maria è la Divina Madre, o la Madre della Divinità, o la Madre di Dio, essa non è più creatura, ma una divinità...La Vergine produsse l'umanità di Nostro Signore, perciò ella fu veramente e propriamente la madre della natura umana, ma non produsse né avrebbe potuto produrre la Divina natura, che è eterna, perciò non fu la madre della divinità o la Madre di Dio» (DARBY W. A., Tbe motber of God, Manchester, 1860, p. 8 ss.: presso BERTETTO D., Maria e i Protestanti, Desclée [1957] p. 14).

Scriveva invece molto bene un altro Protestante, Carlo Drelincourr nel 1633: «A causa di questa stretta ed incomprensibile unione (delle due nature del Cristo), ciò che conviene ad una delle due nature (di Cristo) può essere generalmente attribuito alla persona. Dunque proprio come l'apostolo Paolo dice che hanno crocifisso

del Verbo. Ed infatti, in forza della maternità e della generazione umana, incomincia ad esistere una persona che prima non esisteva. Ma la Persona divina del Verbo esisteva prima di Maria. Non si vede perciò come Maria possa dirsi Madre della Persona divina del Verbo. In breve: una creatura non può essere madre del suo Creatore.

A questa obiezione si può e si deve rispondere distinguendo tra ciò che incomincia ad esistere simpliciter (semplicemente) e ciò che incomincia ad esistere secundum quid (sotto un certo aspetto soltanto). In forza della divina Maternità di Maria, la divina persona del Verbo non incomincia ad esistere simpliciter, ma incomincia ad esistere solo secundum quid, ossia, nella natura umana. Bisogna infatti distinguere tra la generazione di una persona creata, umana, e la generazione di una persona increata, divina. Quando si tratta della generazione di una persona creata, umana, questa persona, per mezzo di una tale generazione, incomincia ad esistere simpliciter. Quando invece si tratta della generazione umana di una persona increata, divina, una tale persona incomincia ad esistere non già simpliciter, ma solo secundum quid, ossia, nella natura umana.

Si può inoltre rilevare che, se si vuole parlare in senso stretto, non si può dire che una madre sia causa dell'esistenza della persona da essa generata. La vera causa efficiente dell'esistenza della persona generata é Dio, poiché l'unione dell'anima col corpo, dalla quale risulta la persona, non è atto dei genitori, ma di Dio il quale crea l'anima e l'infonde al corpo. I genitori, disponendo in modo

conveniente la materia (il corpo della prole) possono dirsi soltanto causa dispositiva dell'unione dell'anima al corpo e dell'esistenza della persona. Ciò posto, ne segue che, la preesistenza del Figlio non impedisce affatto che Maria possa appellarsi vera madre del Verbo incarnato.

2. MOLTEPLICE CONVENIENZA

La ragione, inoltre, illuminata dalla Fede, indagando piamente il fatto misterioso della Maternità divina, può dimostrare una tripli-

---

il Signore della gloria (1 Cor. 2) noi non abbiamo alcuna difficoltà a dire, con gli antichi, che la Vergine Maria è la Madre di Dio sopra ogni cosa, eternamente benedetto» (DRELINCOURT C., De l'honneur qui doit étre rendu a la sainte Vierge Marie, p, 4; presso MAX THURIAN, Maria, Madre del Signore..., p, 92).

ce convenienza: relativamente a Dio, relativamente a Cristo e relativamente a noi.

1) *Convenienza relativamente a Dio*. Nella Maternità di Maria, ossia, per essere più precisi, nel mistero del Verbo Incarnato nel seno verginale di Maria, risplendono i tre principali attributi di Dio: la potenza, la bontà e la sapienza. «Mia Madre - così ha fatto dire a Dio un geniale Poeta - è la mia più bella invenzione».

Risplende la potenza di Dio, poiché il Verbo Incarnato è il «capolavoro di Dio», realizzato attraverso un altro «Capolavoro», Maria, Madre di Dio.

Risplende la bontà di Dio, la quale si è diffusa talmente fuori di sé («bonum est diffusivum sui») da darci, nel Verbo Incarnato nel seno di Maria, una sintesi di tutte le cose create dallo stesso Dio. In tal modo tutte le cose create sono ritornate al loro Principio, a Dio, in unità di persona: l'uomo, infatti, è come un «microcosmo» (un piccolo mondo) sintesi del «macrocosmo» (del gran mondo), ossia, di tutte le cose materiali ed immateriali, visibili ed invisibili. Con ragione perciò il Card. Gaetano definì l'Incarnazione del Verbo con questi termini: «è l'elevazione di tutto l'universo alla divina persona»47. L'Incarnazione del Verbo, perciò, costituisce la suprema perfezione dell'universo. In tal modo, come i fiumi, usciti dal mare, ritornano al mare, così tutte le cose create, uscite da Dio, ritornano a Dio: «Ad locum uhi exeunt, flumina revertuntur» (Eccl. 1, 7).

Risplende la sapienza di Dio, la quale, mediante l'Incarnazione del Verbo nel seno di Maria, «ha trovato - come si è espresso S. Giovanni Damasceno - la soluzione più conveniente della questione più difficile» (De fide orthodoxa, cap. 1, PG 94, 984), la soluzione cioè della questione relativa alla redenzione del genere umano: la donna che, nelle mani di Satana, era stata strumento di morte, nelle mani di Dio è diventata strumento di vita.

Ha cantato con ragione la Vergine nel suo «Magnificat»: «Grandi cose ha operato in me Colui che è potente ed il cui nome è Santo, e la cui misericordia si estende di generazione in generazione» (Lc 1, 49-50). Nella sua maternità divina, Ella vide vivamente riflessa la potenza («Colui che è potente ha operato in me grandi cose»),

---

47 «Elevatio totius universi in divinam personam» (CAIETANO, III, q. 1, a. 1).

la santità («il cui nome è Santo») e la misericordia di Dio («la cui misericordia si estende di generazione in generazione).

2) Convenienza relativamente a Cristo. Dio infatti, fatto uomo, anzi bambino, tra le braccia della sua Vergine-Madre, costringe quasi gli uomini ad amarlo, essendosi reso visibile e sommamente amabile.

3) Convenienza relativamente a noi. Mediante la Maternità divina, sia la natura umana (in Cristo) sia la persona umana (in Maria) sono state elevate al più alto grado di perfezione, di nobiltà e di grandezza: cosa al sommo conveniente.

Bibliografia

pp 102-110 (omessa)

II.

MARIA SS. «SOCIA» DI CRISTO MEDIATORE

Oltre alla singolare «funzione» di «Madre» di Cristo, Uomo-Dio, Maria SS. - secondo il Concilio Vaticano II - ebbe anche la singolare «funzione» di alma «Socia» di Cristo Mediatore in tutta l'opera della salvezza. Ebbe anzi - come apparirà da quanto andremo esponendo - un vero posto-chiave nel piano divino della salvezza attuato da Cristo, Mediatore fra Dio e gli uomini.

È questo - si può dire - «il punto centrale, il più delicato e nevralgico di tutto il capitolo VIII della Costituzione De Ecclesia» (BALIC C., El Capitulo VIII de la Constituciòn «Lumen gentium» comparado con el primer esquema de la B. Virgen Madre de la Iglesia. In «Doctrina Mariana del Vaticano II» [Est. Mar. - Segunda época - vol. XXVII] p. 168). «Il Concilio - ha rilevato P. Balić - non ha mitigato o privato di contenuto il concetto di mediazione della Vergine nel senso in cui è stato propagato dai teologi del nostro secolo» (l. c. p. 169).

Precisiamo, innanzitutto, i termini di questa fondamentale questione.

Preliminari

1. IL TITOLO DI «MEDIATRICE»

Il Concilio Vaticano II, ha ammesso e quasi ratificato (pur evitando di accentuarlo) il glorioso titolo di «Mediatrice».

Relativamente a questo titolo, all'inizio della terza sessione (nel 1964) si accese tra i Padri del Concilio una vivace discussione. Alcuni Padri (gli Em.mi Bea, Léger, Alfrink e parecchi Vescovi), pur riconoscendo la legittimità di esso, chiesero tuttavia che venisse eliminato dal testo della Costituzione dogmatica per ragione di oppor-

tunità, ossia, per favorire l'ecumenismo (evitando di urtare i fratelli separati)1.

Altri Padri, al contrario, si dichiararono nettamente favorevoli ad un tale titolo, sia a causa della sua antichità, sia a causa del suo larghissimo uso nella Chiesa. Non mancò anzi chi chiese una più decisa e vigorosa affermazione della Mediazione mariana2.

Nell'intento perciò di conciliare, in qualche modo, queste due opposte tendenze, la Commissione teologica ricorse ad una specie di compromesso, vale a dire, decise di seguire una via di mezzo tra coloro i quali chiedevano un'espressione più vigorosa della Mediazione mariana e coloro i quali, pur ammettendo la dottrina espressa dal titolo «Mediatrice», chiedevano la eliminazione del medesimo per ragioni ecumeniche. Decise così di lasciare nel testo della Costituzione il titolo di «Mediatrice», ma di aggiungere ad esso, oltre ad una precisazione, altri titoli consimili che ne illuminassero il significato, evitando di entrare espressamente nella questione della natura della Mediazione. Ecco il testo conciliare, nella sua redazione definitiva: «Con la sua materna carità, (Maria SS.) si prende cura dei

---

1 Si è risaputo, infatti, come i Protestanti presenti nell'aula conciliare in qualità di «osservatori», interpellati confidenzialmente dal Segretariato per l'unione dei Cristiani, si erano dichiarati contrari all'inserimento del termine «Mediatrice» nella Costituzione conciliare. Si vociferava anzi che i Protestanti erano in attesa per vedere se si fosse fatta o meno menzione di Maria Mediatrice; e che, nel caso affermativo, il dialogo coi cattolici si sarebbe chiuso.

Alcuni poi fra gli stessi cattolici osservavano che la conferma del titolo di «Mediatrice» da parte del Concilio avrebbe dato un nuovo impulso al movimento in favore della definizione della Mediazione mariana, creando così ulteriori difficoltà al dialogo ecumenico (cfr, BALIC C., I.c., p. 174-175).

2 Il titolo di «Mediatrice» infatti è stato usato: 1) da alcuni Padri della Chiesa per lo meno fin dal secolo VII; 2) da innumerevoli Dottori e scrittori ecclesiastici; 3) dai Romani Pontefici in documenti diretti a tutta la Chiesa; così, per es., Pio IX nel l'Enciclica «Ineffabilis Deus», Leone XIII nell’Enciclica «Fidentem», S. Pio X, nell'Enciclica «Ad diem illum», e Pio XI nell'Enciclica «Miserentissimus Redemptor» e «Charitate Christi compulsi». Benedetto XV, nel 1921, istituiva la «festa della B. Maria Vergine Mediatrice di tutte le grazie», festa che è celebrata - si può dire - in quasi tutta la Chiesa latina; 4) sono stati eretti vari templi dedicati a Maria Mediatrice; 5) 450 Vescovi di varie parti dell'orbe cattolico, fecero voti per la definizione dogmatica della «Mediazione universale» di Maria SS.; e una cinquantina di Vescovi han chiesto una tale definizione al Concilio Vaticano II. Il Petavio stesso - il Padre della Teologia positiva - non ha esitato a scrivere che tutto il mondo appella Maria col titolo di «Mediatrice»: «Hoc vocabulo [Mediatrix] eam [Mariam] per totum orbem terrarum ora compellant» (PETAVIUS, Dogmata theologica. De Incarnatione, 14, 9, 1).

Non era perciò impresa facile metterlo da parte. E non vi fu messo.

fratelli del Figlio suo ancora pellegrinanti e posti in mezzo a pericoli e affanni fino a che non siano condotti nella patria beata. Per questo la beata Vergine è invocata nella Chiesa con i titoli di Avvocata, Ausiliatrice, Soccorritrice, Mediatrice. Il che però va inteso in modo che nulla detragga o aggiunga alla dignità e all'efficacia di Cristo, unico Mediatore» (n. 62).

I fratelli separati «osservatori» del Concilio, evidentemente, furono ben lontani dal rimanere soddisfatti. Ma è ovvio che essi non potevano pretendere che i Padri del Concilio condizionassero le decisioni alle idee ed ai sentimenti degli acattolici, usando così una tattica prettamente umana, di sapore politico.

L'omissione del termine «Mediatrice» nella Costituzione (anche se la realtà da esso significata fosse stata espressa con altre parole) avrebbe potuto gettare delle ombre sullo stesso valore del Magistero ordinario della Chiesa e sulla Tradizione considerati come strumenti della verità. Inoltre, gli stessi Fratelli separati avrebbero potuto sospettare che i cattolici volessero nascondere, per evitare di urtarli, il loro vero pensiero, la loro persuasione: cosa che avrebbe inferto un colpo tremendo all'autentico ecumenismo. Comunque, la omissione del termine «Mediatrice» desiderata da «parecchi Padri» - come ha rilevato il - Card. Journet - non avrebbe servito ad altro che a «mantenere anziché dissipare l'equivoco» esistente tra i Cattolici e i Protestanti; e perciò si sarebbe avuto un «ecumenismo mal compreso» (JOURNÉT CARD. CH., De la Vierge Marie et de la Collegialité. In «Nova et Vetera», a. 1965, n. 2, p. 109).

2. LA NOZIONE PRECISA DI «MEDIAZIONE»

Secondo S. Tommaso (S. Th. III, q. 26, a. 2), per avere un «Mediatore» si richiedono due condizioni: 1) che stia in mezzo tra due estremi (la «ratio medii» e 2) che congiunga i due estremi, i quali perciò si suppongono separati (l'«officium coniungendi»). La prima condizione viene appellata «mediazione ontologica» ossia, statica; la seconda condizione, invece, viene appellata «mediazione morale», ossia, dinamica.

Si richiede, in primo luogo, nel mediatore, la «ragione di medio tra due estremi». Affinché infatti uno possa congiungere due tra loro disgiunti, separati (per avere cioè la cosiddetta mediazione mo-

rale), è necessario che esso sia diviso sia dall'uno che dall'altro, e perciò è necessario che stia come in mezzo tra di loro (ossia, è necessaria la mediazione ontologica).

Si richiede, in secondo luogo, che il mediatore congiunga i due estremi. In che modo? In questo modo: deferendo all'uno le cose dell'altro («ea quae sunt unius defert ad alterum»).

Ciò posto, le due condizione richieste per avere un Mediatore si verificano, in modo perfettissimo, in Cristo, Mediatore fra Dio e gli uomini. Si verifica perfettamente, in Lui, la prima condizione (la ragione di medio tra due estremi): Egli infatti, è vero Dio e vero uomo: come vero Dio, dista dagli uomini; e come vero uomo, dista da Dio. In Lui, inoltre, si verifica perfettamente anche la seconda condizione (l'ufficio di congiungere i due estremi, infinitamente distanti, Dio e l'uomo, separati dal peccato): ha presentato infatti a Dio qualcosa degli uomini, con la sua Passione, col suo sacrificio della croce, meritando loro la grazia e soddisfacendo per la pena dovuta alla colpa; e ha presentato agli uomini qualcosa di Dio, ossia, la grazia che Egli ha dato e dà continuamente agli uomini.

Ma il concetto di «Mediazione» si verifica anche in Maria SS. (meno perfettamente che in Cristo). Si verifica infatti anche in Lei la ragione di medio tra i due estremi: come creatura, infatti, dista da Dio e si avvicina all'uomo; e come Madre di Dio, immacolata, dista dall'uomo e si avvicina a Dio. Si verifica in Lei, in secondo luogo, anche l'ufficio di congiungere i due estremi: Ella infatti, insieme con Cristo, ha riconciliato gli uomini con Dio; e dà agli uomini le grazie di Dio.

3. L'ESTENSIONE DELLA MEDIAZIONE

S. Paolo, parlando della Mediazione di Cristo, insegna che essa si estende sia all'operazione della Redenzione sia all'applicazione della medesima. Sono due fasi intimamente connesse, di modo che la prima è fondamento della seconda.

Prima fase: riguarda l'operazione della Redenzione (ossia, l'acquisto di tutte le grazie della Redenzione), la ricongiunzione dell'uomo con Dio, disgiunti dal peccato. In questa prima fase, Cristo Mediatore tra Dio e l'uomo, ha congiunto Dio con l'uomo offrendo a Dio, col suo sacrificio della Croce, la soddisfazione dovuta e me-

ritando la grazia; e offrendo all'uomo la grazia di Dio.

Seconda fase: riguarda l'applicazione della Redenzione (ossia, la distribuzione di tutte le grazie). Anche qui, Cristo sta come in mezzo tra Dio e gli uomini: presenta a Dio le preci degli uomini e trasmette agli uomini la grazia di Dio (Cfr. BOVER J., S.J., S. Pauli doctrina de Christi Mediatione Mariae Mediationi applicata. In «Marianum», 4 [1942] p. 81-90).

Altrettanto, in modo analogo e parallelo, si deve dire dell'estensione della Mediazione di Maria SS. Questa Mediazione si estende sia all'operazione della Redenzione (prima fase), sia all'applicazione della medesima (seconda fase).

Non rettamente perciò alcuni Mariologi, anche recenti, restringono il termine di Mediatrice alla seconda fase della Mediazione (ossia, all'applicazione della Redenzione, alla cooperazione alla distribuzione delle grazie), escludendo la prima fase (la Corredenzione, ossia, la cooperazione all'acquisto della grazia, alla cosiddetta Redenzione oggettiva). Anche la prima fase, infatti, ossia, la Corredenzione, è vera e propria Mediazione, poiché anche in una tale fase si verificano le due condizioni del Mediatore: Maria SS. Corredentrice, insieme al Redentore (subordinatamente a Lui dipendentemente da Lui) sta come in mezzo tra Dio e l'uomo per riconciliarli, per ricongiungerli (essendo stati divisi dal peccato)3.

4. ERRORI SULLA MEDIAZIONE MARIANA

Secondo i Protestanti, l'unica mediazione concepibile sarebbe quella di Cristo; conseguentemente, né Maria né la Chiesa, né i Sacerdoti possono partecipare all'azione mediatrice di Cristo. Secondo Lutero, l'uomo è radicalmente incapace di cooperare all'azione divina. Parlando poi della Vergine, diceva: «Vogliamo averla come una che prega per noi come gli altri Santi» (Sermone dell'8-IX-1622); Maria - secondo Lui - può essere «supplicante a nostro favore» («Furbitterin»), ma non già nostra «Avvocata» («Fursprecherin») e, meno ancora, nostra «Mediatrice» («Mitlerin»). (Cfr. GHERARDINI B., La Madonna in Lutero, Roma 1967, p. 194-210). In seguito però Lutero negò recisamente qualsiasi invocazione della Vergine.

Anche gli Anglicani (eccettuati alcuni recenti) sono sulla stessa linea.

5. DIVISIONE DELLA TRATTAZIONE

---

3 Il testo conciliare mariano ha asserito soltanto la seconda fase (l'applicazione della Redenzione) della Mediazione. Ma asserire una fase non significa escludere l'altra. Tanto più che il Concilio ha dichiarato che rimangono nel loro vigore le varie sentenze dei Teologi.

Da quanto abbiamo premesso, ne segue che due sono le questioni che si riallacciano alla questione fondamentale relativa a Maria SS. considerata come «Socia» di Cristo Mediatore, vale a dire:

I. Maria SS. «Socia» di Cristo Mediatore nell'operare la Redenzione.

II. Maria SS. «Socia» di Cristo Mediatore nell'applicare la Redenzione.

I. Maria SS. «Socia» di Cristo Mediatore nell'operare la Redenzione

L'associazione di Maria all'opera della Redenzione (la Corredenzione) costituisce il problema centrale della posizione di Maria nel mistero di Cristo, ossia, nell'opera della nostra salvezza.

1. PRELIMINARI

1) *Il termine «Redenzione» e quello di «Corredenzione»*

a) Il termine di «Redenzione»

Redenzione, etimologicamente, significa la liberazione di uno dalla schiavitù mediante il versamento di un prezzo4.

---

4 I termini ebraici ga'al (vendicare) e padah (riparare) tradotti, nei Settanta, col termine ***, esprimono l'idea di mezzo o di prezzo che serve per un riscatto

Applicando questo concetto comune di redenzione alla Redenzione operata da Cristo, diciamo: 1) la schiavitù, nella quale si trovava l'uomo (dopo la colpa originale) era la schiavitù del peccato e della morte (alla vita sia soprannaturale che naturale) che, come vere potenze malefiche, dominavano l'umanità; schiavitù dalla quale l'uomo non poteva, con le sue proprie forze liberarsi; 2) la liberazione (da una tale schiavitù) si è avuta mediante il merito della grazia perduta col peccato (.= reato di colpa) e mediante la soddisfazione per la pena dovuta al medesimo («reato di pena»); 3) il prezzo versato da

Cristo Redentore (per una tale liberazione dalla schiavitù del peccato e della morte) è stato principalmente il suo preziosissimo sangue, ossia, la sua morte sacrificale, meritoria e soddisfattoria per la nostra eterna salvezza: «Foste riscattati non a prezzo di cosa corruttibile, quali l'argento e l'oro, ma col prezioso sangue di Cristo» (1Pt. 1, 18)5.

Ho detto: principalmente, poiché il Verbo Incarnato ha operato la nostra salvezza con tutta la sua vita (integralmente vissuta in segno della sua obbedienza al Padre), ossia, con la sua Incarnazione, con la sua morte e con la sua risurrezione.

L'Incarnazione, la morte e la risurrezione non sono già tre misteri diversi, ma sono come tre fasi o tre momenti fondamentali, in-

---

(cfr. BANDAS, R.G., La Redenzione idea centrale in S. Paolo. Roma, Coletti, 1961, p. 261-262). Interessante è il rito solenne con cui, anticamente, veniva redento o riscattato uno schiavo. Il migliore documento, in proposito, è costituito da una iscrizione di Delfo risalente ai tempi precristiani, o, per lo meno, all'epoca neo-testamentaria. Il rito della redenzione di uno schiavo consisteva in una compera fittizia dello schiavo da parte del padrone. Il primo proprietario dello schiavo conduceva costui al tempio, lo vendeva al nume e poi riceveva, dal tesoro del tempio, in moneta, il prezzo del riscatto, il quale, nel papiro di Ossirinco (n. 48, 99 e 722, degli anni 86, 100 e 91-107) viene designato col termine ***. Una volta redento, mediante il versamento del prezzo, lo schiavo diventava proprietà del nume e veniva posto sotto la protezione di Lui, di modo che di fronte agli uomini e di fronte al suo padrone egli era assolutamente libero. In vari antichi documenti vengono comminate severe sanzioni a chi avesse ridotto uno schiavo riscattato alla sua prima condizione, ossia, alla schiavitù. L'iscrizione di Delfo dice: «Apollo di Pizia comperò da Sosibio di Anfìssa per (donarle la libertà) una schiava di nome Nicea, d'origine romana, per il prezzo di tre mine e mezzo d'argento. Primo venditore secondo la legge (fu) Eumnasto di Anfìssa. Ricevette il prezzo. Nicea affida ad Apollo, per la libertà, il prezzo di vendita» (cfr. DEISMANN, Licbt von Osten. p, 243).

5 Nella Redenzione - secondo gli autori del N.T. - Dio Padre è la causa principale, ed a Lui è attribuita tutta l'iniziativa della medesima; Dio Figlio, il Verbo Incarnato, mosso dall'obbedienza al Padre e dalla carità verso l'Umanità, è lo strumento di cui si è servito Dio Padre per realizzare la Redenzione.

timamente connessi, di un identico mistero: quello della nostra salvezza, iniziato con l'Incarnazione, realizzato con la morte e consumato con la risurrezione.

1) Il mistero della salvezza si è iniziato con l'Incarnazione. Mediante l'Incarnazione in carne mortale, infatti, gli uomini venivano misticamente inclusi in Cristo come nel loro Capo onde morire in Lui (al peccato) e risorgere con Lui alla grazia: «Uno - dice l'Apostolo - morì per tutti; dunque tutti sono morti» (II Cor., 5, 14). Con l'Incarnazione del Verbo per opera di Maria ha avuto dunque inizio la cosiddetta Redenzione oggettiva (l'Incarnazione non è, dunque - come alcuni ritengono - una condizione della Redenzione che, secondo loro, sarebbe stata operata dalla morte di Cristo). I Padri sia latini che greci, han veduto nell'Incarnazione stessa del Verbo l'inizio della Redenzione. Nell'umanità di Cristo vi era inclusa tutta l'umanità. Con l'elevazione dell'umana natura alla condizione di umanità del Figlio di Dio, veniva elevata tutta l'umanità alla stessa condizione; e Dio, divenendo Padre dell'uomo Cristo, diveniva Padre di tutti gli uomini. La grazia di Cristo è grazia capitale, ossia, è grazia di Capo degli uomini divenuti membri del suo mistico corpo.

L'Incarnazione perciò è in sé stessa un evento salvifico. Essa è l'attuale inizio del mistero della salvezza, e non già una condizione previa che lo rende possibile. Ogni mortale incomincia a morire allorché incomincia a vivere (la vita è un cammino verso la morte). Nell'Incarnazione in carne passibile e mortale è radicalmente precontenuta e significata la morte e la risurrezione di Cristo, ossia, è radicalmente contenuto tutto il mistero della salvezza.

2) Iniziatosi con l'Incarnazione redentrice del Verbo, il mistero della salvezza si è realizzato con la morte di Cristo. Infatti, mediante la morte (la cui legge era scritta nella carne mortale di Cristo fin dal primo momento dell'Incarnazione), sostenuta da Cristo nostro Capo in obbedienza al mandato del Padre, Egli vinceva, anzi distruggeva la nostra morte (alla vita soprannaturale della grazia) e noi venivamo salvati[6].

---

6 Ha scritto egregiamente S. Cirillo d'Alessandria: «Siamo stati crocifissi con Lui allorché fu crocifissa la sua carne, la quale conteneva in sé tutta la natura [umana], come in Adamo, allorché incorse nella maledizione; parimenti, noi diciamo che

3) Il mistero della salvezza si è poi consumato con la risurrezione, ossia, con la glorificazione definitiva dell'umanità assunta dal Verbo e presa da Maria. Mediante la risurrezione infatti (la cui legge era parimenti scritta nella carne stessa di Cristo unita al Verbo incarnato[7], poiché in caso contrario la stessa assunzione dell'umanità sarebbe stata distrutta dalla morte), Cristo ha vinto la nostra morte naturale e ci ha giustificati, secondo l'insegnamento di S. Paolo: «dato a morte per i nostri peccati, è risuscitato per la nostra giustificazione» (Rom. 4, 25).

Questo è il concetto completo della «Redenzione» secondo gli esegeti cattolici di oggi. Essa è il riscatto dell'umanità dalla schiavitù del peccato e della morte, realizzato da Cristo mediante l'Incarnazione, la morte e la risurrezione[8].

Il sacrificio di Cristo perciò, preso nel suo, complesso, abbraccia: 1) come parte essenziale: l'oblazione iniziale che Egli fece di Se stesso per la nostra redenzione dal peccato e dalla morte nell'Incar-

---

siamo risorti in Cristo e sediamo in Cielo con Lui... È stato quindi crocifisso con Lui il vecchio Adamo e per mezzo della risurrezione è stata sciolta la forza di quell'antica maledizione» (In Epist. ad Rom. 6, 6, PG 74, 796-797).

7 L'unione ipostatica rimase sia nel corpo morto sia nell'anima separata dal corpo di Cristo; e la risurrezione, ossia, la riunione dell'anima al corpo di Cristo si è verificata per virtù della divinità (ecco il titolo della risurrezione) unita ai due elementi della natura umana (l'anima e il corpo), anche nello stato di separazione. (Cfr. S. Th., III, q. 53, a. 4; In Jo., c. 2, 1. 3; In Rom., c. 4, 1. 2).

8 È necessario tuttavia tener presente che ciò che si è verificato nell'Umanità inclusa in Cristo Capo e crocifissa con Lui, si deve verificare anche nei singoli membri dell'Umanità. Anche questi, infatti, per essere redenti, debbono essere misticamente crocifissi col loro Capo, ossia, debbono partecipare alla sua propria espiatoria rinunzia, la quale viene in tal modo a continuare nella nostra vita. Si tratta perciò di una vita di grazia, di forma laboriosamente e penosamente militante, nella quale la lotta contro le nostre disordinate inclinazioni, ossia, il rinnegamento di noi stessi, la nostra crocifissione mistica occupa un posto di fondamentale importanza. S. Agostino ha espresso ciò con la celebre antitesi delle due grazie: quella di Adamo e quella di Cristo. La grazia di Adamo si distingueva per la sua dolcezza e per il suo incanto, la grazia di Cristo invece ci fa vincere le tendenze scatenate da una natura corrotta, ridotte tuttavia dalla grazia alle forme più generose di abnegazione (S. AGOSTINO, De corr. et gratia, VI, 29 e 30, PL 44, 933, 934).

Cristo perciò potrebbe definirsi così: «È il Verbo Incarnato nella stirpe peccatrice di Adamo per redimerla mediante una vita di rinuncia espiatoria, continuata e completata da quella dei suoi membri (i fedeli)». In questo senso S. Paolo diceva: «Sto compiendo nella mia carne ciò che manca alle tribolazioni di Cristo» (I Col., 1, 24). Come ha sofferto il Capo, così devono soffrire anche le altre membra, che «sono il compimento di Lui che si va compiendo interamente in tutti i suoi membri» (Ef. 1, 23).

nazione, allorché «entrò in questo mondo», oblazione che durò durante tutta la sua vita di Viatore (Hebr. 10, 5-9) e che Egli espresse sulla croce in modo cruento (con la reale separazione dell'anima dal corpo) e continua in eterno nel cielo, dove continua nel suo ufficio sacerdotale (Hebr. 9) e l'esprime nel sacrificio della Messa in modo incruento (con la mistica separazione del sangue dal corpo); 2) come parte integrante: la Risurrezione gloriosa (con la quale Cristo vinse la morte) e l'Ascensione al cielo (segui visibili dell'accettazione della sua azione sacrificale per noi da parte del Padre). L'Incarnazione perciò e la Risurrezione costituiscono un tutt'uno con la Passione e Morte di Cristo.

b) La nozione di «Corredenzione»

La «Corredenzione» non è altro che la cooperazione alla Redenzione. «Cooperare» significa unire la propria azione a quella di un altro, onde produrre, con lui, un'opera comune che è il risultato di due cause, distinte nel principio, ma associate nella loro attività e nell'effetto, termine della loro azione. L'opera alla quale la Vergine ha unito la sua azione a quella di Cristo è la Redenzione del genere umano.

Questa cooperazione può essere collaterale e indipendente (per es., due i quali tirano, ognuno con la propria forza, un carro) o subordinata (per es., due, uno dei quali agisce non già per forza propria, ma per forza ricevuta dall'altro).

Cooperare poi alla «Redenzione» del genere umano significa (come abbiamo già spiegato esponendo la nozione di «Redenzione») cooperare a tre cose: 1) alla liberazione dell'Umanità peccatrice, 2) dalla schiavitù del peccato e della morte 3) mediante il versamento di un prezzo, costituito dai meriti e dalle soddisfazioni di Lei (uniti ai meriti e alle soddisfazioni di Cristo), nell'Incarnazione del Verbo, nella sua morte e risurrezione.

Il libero consenso della Vergine si estese, in blocco, a tutto il mistero della salvezza (incarnazione, morte e risurrezione)[9]. Non si

---

9 Il mistero della salvezza ebbe la sua consumazione nella risurrezione di Cristo, per mezzo della definitiva glorificazione della umanità assunta dal Verbo e presa da Maria. Solo allora, infatti, Cristo divenne in modo definitivo Signore e in modo completo Salvatore, e, conseguentemente, Maria SS. divenne in modo completo la Madre del Salvatore in tutta l'estensione del termine. L'associazione della Vergine al

tratta evidentemente, di un'azione di Maria collaterale a quella di Cristo (quasi completiva e perfettiva di quella di Cristo) nell'opera comune della Redenzione; si tratta invece di un'azione subordinata a quella di Cristo e dipendente da quella di Cristo, poiché la Madonna ha cooperato alla nostra Redenzione in forza della grazia ricevuta da Cristo suo Figlio. Maria non è «un Redentore di senso femminile, ma è la seconda Eva, al posto della prima Eva, ossia - come si è espresso il P. Sertillanges - la seconda prima Donna».

Tutto quindi si riduce a sapere, in definitiva, se la redenzione del genere umano, per libera disposizione di Dio, sia effetto, oltreché dell'azione redentrice di Cristo, anche dell'azione corredentrice di Maria; e ciò per libera disposizione divina. In caso affermativo - come è nostra persuasione - la cooperazione di Maria alla Redenzione viene a conferire a questa un colore ed un calore materno, mentre l'Umanità del Verbo viene a conferirle una tonalità umana.

2) Il titolo di «Corredentrice»

Esposta brevemente l'origine e la diffusione del titolo, metteremo in rilievo lo stato attuale della questione.

a) L'origine del titolo

Il titolo di «Corredentrice» s'incontra, per la prima volta - per quanto oggi si conosca - in una preghiera manoscritta di S. Pietro di Salisburgo, del secolo XV circa, in cui si dice:

«Pia dulcis et benigna

nulla prorsus luctu digna

si fletum hinc eligeres

ut compassa Redemptori

captivato transgressori

tu corredemptrix fieres».

---

dolore e all'ignominia della passione e morte del Figlio preconteneva l'associazione alla gioia e alla gloria di Lui fin dal momento in cui una tale gioia e una tale gloria ebbero inizio, ossia, fin dalla risurrezione di Lui. La Vergine infatti, in forza dell'unità della sua predestinazione con quella del Figlio (n. 61),

si unì alla passione e morte di Lui in quel modo stesso con cui la passione e morte entrava nel piano divino della salvezza, ossia, in quanto erano orientate verso la risurrezione.

122

(ANONIMO, Planctus oratorius...ad B. Virginem Filium de cruce depositum sinu tenentem» (cfr. LAURENTIN R., Le titre de Coredemptrice. Etude historique in «Marianum» 13 [19 51 J p. 3 96-4 5 2, p. 429).

b) La diffusione del titolo

Nel secolo XVI (nel 1521), lo stesso titolo di «Corredentrice» veniva usato da ALANO DE VARENES, il quale però dichiarava che era già in uso: «uti volunt» (cfr. LAURENTIN, art. cit., p. 429) e da ALFONSO SALMERON, S.J., (+1565) per ben tre volte (ibid., p. 429-430).

Questo titolo di «Corredentrice» deriva, a sua volta, da un altro titolo assai più antico: quello di «Redentrice». Il titolo di «Redentrice», infatti, si incontra un centinaio di volte (ben 94 volte) dal secolo X fino al 1750 (vedi i testi presso LAURENTIN, art. cit., p. 439-449). Inoltre, per ben 11 volte, presso autori sia greci che latini, si applica a Maria il verbo «redemit», e 17 volte si incontrano espressioni equivalenti le quali indicano la parte che ha avuto la Vergine nella Redenzione del genere umano (art. cit., p. 449-450). Così, per esempio, si asserisce che il mondo è stato «redento da Maria» o «in Maria»; si asserisce che Maria «ha redento gli uomini» ecc.

Ma il termine «Redentrice», di fronte al termine «Redentore», poteva per sé stesso significare un'azione di Maria SS. «collaterale» (anziché subordinata e dipendente) all'azione di Cristo nell'opera della nostra salvezza, e poteva così suscitare l'idea di un secondo Redentore (la «Redentrice») al fianco del primo. Fu così che, al termine di «Redentrice», nel secolo XV, si incominciò a sostituire quello di «Corredentrice», onde esprimere l'azione subordinata e dipendente di Maria SS. nell'opera del nostro riscatto. In tal modo il termine «Corredentrice», gradualmente, soppiantò quello di «Redentrice».

Ho detto: gradualmente. Infatti, fino al secolo XVII (più precisamente, fino al 1634), il titolo di «Redentrice» prevalse su quello di «Corredentrice» nella proporzione di dieci (scrittori) contro sei.

Nel secolo XVII, il termine di «Redentrice» continua ancora a prevalere nella proporzione di cinquantadue contro ventisette. Nel

123

1673, i famigerati «Monita salutaria» di Adamo Widenfeld riprovavano il titolo di «Corredentrice»: «Non mi appellate Salvatrice o Corredentrice»: così il

Widenfeld faceva dire alla Vergine rivolta ai suoi pretesi «devoti indiscreti» (Monita salutaria B.M. Virginis ad cultores suos indiscretos, Gand, F. d'Erckel, 1673, Monito X, p. 8-9). La vivace reazione dei Mariologi contro il Widenfeld concorse non poco a mettere in rilievo il titolo di «Corredentrice» di modo che nel secolo XVIII prevalse su quello di «Redentrice» nella proporzione di 24 contro 16.

Nel secolo XIX, finalmente, il titolo di «Redentrice» finisce per scomparire (eccettuate rarissime eccezioni, 5 in tutto) per lasciare il posto a quello di «Corredentrice» (oltre un centinaio). Questo titolo, tuttavia, nel 1882, veniva proibito al clero della sua Diocesi dal Ven. Francesco Giuseppe Rudigier, Vescovo di Linz (dal 1853 al 1884) (cfr. Linzer Diocesenblai, 1882, riprodotto da Kolb G., S.J., Wegweiser in die Marianische Literatur, Freiburg i. B., 1900, p. 6 ss., citato dal P. Druwé E., S. J., La Médiation, in «Maria» del P. Du Manoir, t. I, Paris 1949, p. 427). Fu anche combattuto, in Germania, da Scheeben (Handbuhc der Katholische Dogmatik, Freiburg i. B., 1882, L.V, § 282, p. 594, n. 1776).

Nel secolo XX, e, più precisamente, nel 1904, in occasione del cinquantesimo anniversario della definizione del dogma dell'Immacolata Concezione, il dibattito sul termine «Corredentrice» raggiungeva, si può dire, il suo acme, poiché diventava il centro della controversia sulla cooperazione di Maria SS. all'opera della nostra Redenzione. Il primo libro pubblicato con un tale titolo fu quello del Padre Alessio M. Lépicier O.S.M. (poi Cardinale): L'Immacolata Madre di Dio, Corredentrice del genere umano, Roma 1905, ampio sviluppo di una relazione da lui tenuta nel Congresso Internazionale Mariano di Roma del 1904. Per il P. Lépicier, il titolo di «Corredentrice», di cui investigava «il valore teologico» (Pref.), non solo era legittimo, ma era anche il titolo più glorioso che si possa dare alla Vergine, dopo quello di Madre di Dio. L'opera del Lépicier, oltreché in italiano, fu tradotta anche in francese e in tedesco. Secondo il Laurentin, il P. Lépicier è stato «colui che si è maggiormente adoperato a lanciare il titolo [di Corredentrice], all'inizio del secolo» (art. cit., p. 422).

Altri Teologi - al contrario, come vedremo - si opponevano, per varie ragioni, al titolo di Corredentrice. «Si contesta ancora

124

energicamente a Maria - scriveva il Campana - il titolo di Corredentrice» (Maria nel dogma, Torino, Marietti, Ed. VI, 1945, p. 171).

c) Lo stato attuale del titolo

Le varie ragioni per le quali alcuni teologi si oppongono al termine di «Corredentrice» si riducono alle seguenti.

1) Si obietta: il titolo di «Corredentrice» è un titolo nuovo.

Così hanno obiettato il Bartmann (Lehrbuch der Dogmatik, t. I., Freiburg i. B. 1920, p. 458), il P. Bellanti (Mary, Co-Redemtrice and Mediatrix, in Our Blessed Lady, Cambridge Summer School Lectures, Burns Oates and Wasbhourne, London 1933, p. 214) ecc.

A questa prima obiezione si può rispondere che l'uso del termine «Corredentrice» - come abbiamo già visto - non è poi tanto recente: risale infatti al secolo XV e perciò è in uso da circa cinque secoli. Ma anche ammessa la relativa novità del termine, nulla ne segue contro di esso. Vi fu infatti un tempo in cui anche i termini «consustanziale», «transustanziazione» erano nuovi; nessun però pensò di respingerli pel fatto che erano nuovi, sia perché esprimevano una realtà molto antica, sia perché la esprimevano esattamente. Altrettanto si deve dire del termine «Corredentrice»: la realtà da esso espressa è molto antica; è antica quanto il cristianesimo; e il termine con cui viene espressa è esattissimo.

2) Si obietta: si nega che il termine «Corredentrice» sia esattissimo e perciò adatto per esprimere la realtà rivelata. Un tale termine, infatti - secondo il P. Congar - lascia intendere che «tra il ruolo di Maria e quello di Cristo - l'unicus Mediator - vi sia univocità di significazione evocata dall'identità dell'espressione che il dogma cattolico, pertanto, respinge formalmente. Non si potrebbe evitare di applicare alla Santa Vergine, anche nella pura espressione esteriore, le parole che, a rigore, non convengono che a Cristo? Non si potrebbe sostituire all'espressione di Corredentrice, - la quale non è esatta se non mediante glosse, di cui la parola, disgraziatamente, non suggerisce da sé stessa le sfumature - quella di Associata al Redentore o di Cooperatrice della Redenzione che hanno il vantaggio di distinguere, per se stesse e, per così dire, sistematicamente, il caso di Maria e quello del Salvatore?» (Bulletin de théologie, in «Re-

vue des sciences phil. et théol.» 27 [1938] p. 648 [La seconda parte del testo: «Non si potrebbe ...», nella nota 1].

Il termine «Corredentrice», quindi, secondo gli obiettanti, significherebbe una cooperazione per coordinazione (collaterale), anziché una cooperazione per subordinazione.

Ad una tale obiezione si può rispondere rilevando che il termine «Corredentrice», in forza dell'etimologia, non significa altro che «redimere con ...», ossia, significa un'associazione attiva di Maria alla redenzione del genere umano: cosa innegabile. La natura poi subordinata (anziché coordinata) di una tale associazione appare dal raffronto del termine Corredentrice coi termini paolini composti con *avv* (= con). Così, per esempio, non ostante che tutta l'efficacia dell'Apostolato dipenda dalla grazia di Dio (I Cor. 3, 6-7), S. Paolo

non esita ad appellare gli Apostoli, per il loro lavoro, «Cooperatori di Dio», ossia, collaboratori, associati a Dio nell'opera della salvezza (*** = cooperatori: I Cor., 3, 9). Orbene, se gli Apostoli possono legittimamente appellarsi «Cooperatori di Dio», in linea subordinata, nella salvezza degli uomini, ne segue che anche la Madonna possa legittimamente appellarsi «Cooperatrice di Cristo», in linea subordinata, nell'opera della salvezza del genere umano, ossia, «Corredentrice». Non abbiamo un «Redentore» e una «Redentrice», un «Corredentore» ed una «Corredentrice», ma un «Redentore» ed una «Corredentrice». Si nega perciò «l'identità di espressione» denunziata dal P. Congar, e la conseguente «univocità di significazione».

Un caso analogo si verifica nella cooperazione della creatura alla grazia divina per la propria salvezza. Se si può parlare di una vera cooperazione del cristiano alla propria salvezza (non ostante che essa, in definitiva, dipenda tutta dalla grazia divina, e solo subordinatamente dalla nostra libera adesione alla grazia), non si vede perché non si possa parlare di una vera cooperazione, sia pure in linea subordinata, di Maria SS. alla Redenzione del genere umano, e perciò non si vede perché non Le si possa dare il titolo di «Corredentrice»: essere infatti Cooperatrice alla Redenzione del genere umano ed essere Corredentrice sono l'identica cosa. Nell'uno e nell'altro caso (in quello del Cristiano e in quello di Maria) la grazia ha il primo luogo, ed è indipendente; la libera adesione ha il secondo luogo ed è subordinata alla grazia (cfr. NICOLAS M.J., Marie Corredemptrice, in «Rev. Thom.» 46 [1946] p. 188).

126

3) Si obietta: per il titolo di «Corredentrice» manca l'uso ecclesiastico. Così il Van Noort, nel Trattato De Deo Redemptore (Amstelodami, 1904, p. 154, n. 214).

Questa obiezione oggi non ha più senso. Si sa infatti che sotto il Pontificato di S. Pio X, il suddetto titolo entrava in tre documenti ufficiali della S. Sede, pubblicati sugli «Acta Apostolicae Sedis».

Il primo è della S. Congregazione dei Riti (13 maggio 1908) per la elevazione della «Festa dei Sette Dolori della B. Vergine» al rito doppio di seconda classe per tutta la Chiesa, «onde accrescere il culto della Vergine Addolorata e intensificare la pietà dei fedeli e i sentimenti della loro riconoscenza verso la misericordiosa Corredentrice (corredemptricem) del genere umano» (AAS 41 [1908] p. 409).

Il secondo documento è del S. Ufficio (26 giugno 1913), e vi si diceva: «Vi sono: dei (cristiani) che hanno una così tenera devozione verso Colei che è la più beata fra le vergini da non poter ricordare il nome di Gesù senza accompagnarlo al nome glorioso di sua Madre, nostra Corredentrice (Corredemptricis), la B. Vergine Maria ...» (AAS 5 [1953] p.364).

Il terzo documento è dello stesso S. Ufficio (22 gennaio 1914) e in esso viene accordata l'indulgenza di «100 giorni» a coloro che reciteranno, in spirito di riparazione, una preghiera alla Vergine, nella quale, tra l'altro, di dice: «Questo misero peccatore benedice il vostro santo nome, le vostre sublimi prerogative di Madre di Dio sempre Vergine, concepita senza macchia di peccato, di corredentrice del genere umano» (AAS 6 [1914] p. 108).

II primo, tra i Papi, ad usare il termine «Corredentrice» è stato Pio XI. Ha usato un tale termine per ben tre volte: nel discorso ai pellegrini della Diocesi di Vicenza (cfr. «L'Osserv. Rom.», 1 dic. 1933, p. 1, col. 1); nel discorso rivolto a 800 membri delle Congregazioni Mariane di Spagna (cfr. «L'Oss. Rom.», 25 marzo 1934, p. 1); e, in modo particolare, nel Radiomessaggio per la chiusura dell'Anno Santo della Redenzione fatta a Lourdes il 28 aprile 1935 (cfr. «L'Oss. Rom.», 29-30 aprile 1935, p. 1, col. 1-2).

Pio XII, il quale, da Cardinale, aveva usato il termine di «Corredentrice» (cfr. «L'Oss. Rom.», 8 dic. 1937, p. 3-4), non l'ha mai usato da Papa. Ha espresso tuttavia in modo chiaro la dottrina da esso significata.

Ciò posto, «il termine - conclude il Laurentin - richiede or-

mai il nostro rispetto. Sarebbe gravemente temerario, per lo meno, attaccare la sua legittimità» (art. cit. p. 418). «Il rispetto dovuto al magistero - ha aggiunto - ha imposto un cambiamento d'atteggiamento a parecchi avversari della prima ora: G. Van Noort, F. Diekamp, A. M. Hoffmann, B.H. Merkelbach e, in modo particolare, B. Bartmann» (ibid., p. 419).

4) Si obietta: il titolo di «Corredentrice» dispiace ai nostri fratelli separati e li indispone verso il Cattolicesimo, e perciò non favorisce l'auspicato ecumenismo.

Si può rispondere che il criterio per giudicare la legittimità di un titolo o di una dottrina non è già il piacere o il dispiacere dei fratelli separati, ma è la verità o la falsità di un tale titolo o di una tale dottrina. Se un tale titolo è legittimo ed esprime esattamente la cooperazione di Maria SS. alla Redenzione del genere umano, non si vede perché debba essere messo da parte, per la semplice ragione che esso non piace ai Protestanti. Anche il termine «consustanziale» non piaceva agli Ariani, e lo stesso termine «transustanziazione» non piaceva ai Protestanti; eppure la Chiesa non ha esitato ad usarli e a farli usare. Troppi altri termini o titoli, del resto (per esempio, quello di Madre di Dio, di Mediatrice, di Immacolata, di Assunta, ecc.) non piacciono ai nostri fratelli separati. È questo un motivo sufficiente per liquidarli o per relegarli nell'ombra?... L'ecumenismo si favorisce mostrando ai fratelli separati il vero volto della Chiesa Cattolica con tutta la sua dottrina, non già nascondendolo.

5) Si obietta, infine, che il titolo di «Corredentrice» (come pure quello di «Mediatrice») può essere male interpretato.

Ma si può rispondere che tutti i singolari titoli di Maria SS., a cominciare da quello di «Madre di Dio» (fondamento di tutti gli altri) possono essere male interpretati e sono stati, di fatto, male interpretati. Non per questo però sono stati messi in disparte. Basta precisarli, illustrarli.

3) *Varietà di sentenze*

I Protestanti escludono qualsiasi cooperazione della Vergine all'opera della nostra salvezza per la semplice ragione che Cristo è

128

l'unico nostro Mediatore (I Tim. 2, 5): non si può infatti attribuire ad un solo ciò che è stato fatto con la cooperazione di un altro[10].

Secondo il Pusey, che fu capo dei Ritualisti Anglicani, la Vergine avrebbe cooperato solo in modo materiale (non già in modo formale) all'Incarnazione redentrice (sarebbe stata perciò una specie di canale attraverso il quale è passato il Redentore); conseguentemente avrebbe cooperato alla Redenzione in modo uguale a quello degli altri antenati di Cristo, con la sola differenza che la cooperazione della Vergine è prossima, mentre quella degli antenati di Crlsto è solo remota (il Pusey dimenticava che la Vergine, a differenza degli antenati di Cristo, cooperò in modo consapevole e libero all'incarnazione redentrice).

I Cattolici, invece, ammettono tutti che la Vergine ha cooperato in modo formale (e perciò non solo in modo materiale) all'Incarnazione redentrice del Verbo, e perciò ha dato all'umanità il Redentore in quanto tale.

I cattolici però si dividono sulla questione se la cooperazione della Vergine alla Redenzione oggettiva sia stata immediata o mediata (prossima o remota). Tutto si riduce a sapere, in definitiva, se la redenzione del genere umano, per libera disposizione di Dio, è effetto, oltreché dell'azione redentrice di Cristo, anche dell'azione corredentrice di Maria; se l'umanità ha beneficiato della sola azione redentrice di Cristo, oppure anche dell'azione corredentrice di Maria, e ciò per libera disposizione divina.

Le varie sentenze possono ridursi a tre: due opposte (una nega e l'altra afferma), ed una terza che vorrebbe essere media o conciliativa (ma che, di fatto, non concilia nulla).

a) La prima sentenza: quella negativa. I sostenitori di questa sentenza, pur ammettendo la cooperazione immediata o prossima della Vergine alla cosiddetta Redenzione soggettiva (all'applicazione della Redenzione), negano qualsiasi cooperazione immediata o prossima alla cosiddetta Redenzione oggettiva, e ammettono una cooperazione remota nell'ordine fisico (mediante il consenso all'Incarnazione redentrice). «La Vergine - così si è espresso il Prof.

10 La sentenza dei Protestanti - come vedremo - sarebbe vera se la Vergine avesse cooperato alla Redenzione indipendentemente da Cristo e per virtù propria; vi ha invece cooperato dipendentemente da Cristo e per virtù ricevuta da Cristo.

129

Goossens - ha contribuito alla stessa redenzione oggettiva...In primo luogo, accettando liberamente l'ufficio di maternità verso Cristo Ella diede il Redentore all'umanità decaduta e, con Lui, quantunque in modo remoto, tutti i benefici della Redenzione. Scendendo al particolare, Ella diede al mondo il Sommo Sacerdote e la Vittima del sacrificio salutifero della croce. Né dubitiamo che Maria sia stata intimamente unita a Cristo in quegli atti coi quali il Redentore riconciliò in atto primo il genere umano con Dio: Ella patì in modo intimo e veemente col Figlio che pativa e moriva, mentre Costui si offrì a Dio Padre per la salvezza del mondo. Ella Lo offrì e con lo stesso scopo. Durante tutta la sua vita e, in modo specialissimo con questa sua compassione col Figlio, Ella meritò e soddisfece per gli uomini. Riteniamo tuttavia che questa unione morale con Cristo nel sacrificio redentivo, questi meriti e queste soddisfazioni di Maria, siano stati utili agli uomini solo nell'ordine della redenzione soggettiva. Ed è in questo senso che, salvo il giudizio della Chiesa, riteniamo che sia da negarsi una cooperazione immediata della Madre del Redentore agli effetti della Redenzione oggettiva, ossia, come si dice, all'acquisto delle grazie» (op. cit., p. 157-158).

b) *La seconda sentenza*: quella affermativa. I sostenitori di questa sentenza ritengono che la Vergine abbia cooperato alla cosiddetta Redenzione oggettiva degli uomini in modo immediato, prossimo. Secondo lo stesso P. Lennerz, la Vergine avrebbe potuto cooperare immediatamente alla Redenzione oggettiva in tre modi i quali, non solo non si escludono, ma possono verificarsi tutti e tre insieme (di modo che nei vari documenti, a volte può essere sottolineato uno, e a volte l'altro). Ciascuno di questi tre modi, tuttavia, sarebbe per sé stesso sufficiente per provare la cooperazione immediata della Vergine alla Redenzione oggettiva. Si hanno perciò tre modi possibili di cooperazione immediata alla Redenzione oggettiva.

Primo modo: Dio può aver decretato che la Redenzione oggettiva del genere umano fosse costituita non solo dagli atti di Cristo (meriti e soddisfazioni) ma anche degli atti (meriti e soddisfazioni) di Maria, di modo che l'intera opera della Redenzione oggettiva fosse la risultanza dell'opera di Cristo e dell'opera di Maria.

L'opera di Maria, in questo caso, se si raffronta col valore interno dell'opera di Cristo (che è infinito e al quale perciò nulla si può aggiungere), è accidentale, se invece si raffronta con la libera ordinazione divina, è essenziale poiché senza di essa non si avrebbe la Redenzione quale Dio l'ha stabilita.

Secondo modo di cooperazione immediata alla Redenzione oggettiva: Dio può avere stabilito di non accettare l'opera di Cristo per la Redenzione degli uomini se non dipendentemente da qualche azione prestata da Maria (per esempio, dal consenso di Maria SS.). In questo secondo modo non è necessario supporre (come nel primo modo) che la Redenzione oggettiva risulti insieme composta dall'opera di Cristo e dall'opera di Maria, poiché tutta la Redenzione verrebbe operata da Cristo soltanto. Anche in questo modo, tuttavia, l'opera di Maria sarebbe essenziale, necessaria in forza della libera disposizione divina, perché Dio accetti l'opera redentrice di Cristo (affinché si abbia la Redenzione come è stata stabilita da Dio).

Terzo modo di cooperazione immediata alla Redenzione oggettiva: si ha se si ammette che la Vergine, con la sua azione, ha esercitato su Cristo un influsso morale (con le preci, col consiglio ecc.) in modo da determinarlo a porre i suoi atti redentivi e, in modo particolare, a subire la morte di croce. Deve quindi apparire che Cristo ha posto tali atti con una certa vera dipendenza dalla volontà di Maria (cfr. LENNERZ, De redemptione et cooperatione in opere redemptionis, in «Gregorianum», 22 [1941] p. 307-315).

Ciascuno di questi tre modi di cooperazione immediata di Maria SS. alla cosiddetta Redenzione oggettiva ha avuto i suoi sostenitori, ed è stato proposto sotto varie forme, con varie sfumature.

Il primo modo di cooperazione immediata alla cosiddetta Redenzione oggettiva (per via di merito e di soddisfazione) è il più comune. Così ritengono P. Friethoff, P. Carol, P. Nicolas, ecc.

Si discute tuttavia se il merito e la soddisfazione di Maria SS. siano da dirsi de congruo (di mera convenienza) oppure de condigno (a rigore di giustizia). Chi sta per l'uno e chi per l'altro.

Nel secolo XX ha sostenuto, per primo, il merito corredentivo de condigno della Vergine il Prof. Lebon dell'Università di Lovanio

(La doctrine de la Médiation Mariale, in «Eph. Theol. Lov.» 16 [1939] p. 655-744). Egli distingue in Maria SS. la persona privata dalla persona pubblica.

Come persona privata, la Vergine SS. è redenta come tutti gli altri, è soggetta alle leggi comuni, ed ha meritato perciò per Se stessa, de condigno la sua beatitudine eterna, e de congruo, per gli altri, l'applicazione di tutto ciò che Cristo ha meritato per loro de condigno. Come persona pubblica, invece, investita dalla sua qualità ufficiale di associata al Redentore, il suo merito è tutt'uno con quello di Cristo, ossia, è de condigno. Come persona privata, il principio del suo merito è la grazia santificante, ricevuta pei meriti di Cristo. Come persona pubblica invece il principio immediato del suo merito è la maternità divina in forza della quale Ella è resa capace di cooperare ufficialmente all'abbandono della vita umana del Redentore - sul quale ha veri diritti materni - alla gloria del Padre per la Redenzione del genere umano.

Questa maternità divina che l'associa al Redentore, non è stata conferita alla Vergine SS. (come la sua grazia santificante) in vista dei meriti del Redentore, ma Le è stata conferita gratuitamente da Dio, di modo che può chiamarsi grazia di Dio, non già grazia di Cristo. Ciò posto il Lebon ne deduce che il merito della abdicazione ai diritti sulla vita umana di Cristo Redentore (ossia il merito della redenzione degli uomini) appartiene tutto a Gesù (in quanto risulta dalla rinunzia ai diritti personali sulla sua vita) ed appartiene anche tutto a Maria (in quanto risulta dalla rinunzia ai diritti materni su quella stessa vita). Questi due meriti costituiscono - secondo il piano divino della Redenzione - un merito entitativamente uno. La vita umana di Cristo, infatti, apparteneva tutta intera, quantunque per titoli diversi, a Gesù ed a Maria; conseguentemente, anche il merito della rinunzia alla medesima apparteneva tutto intero, a suo modo, a Cristo ed a Maria.

Contro una simile tesi si possono fare varie osservazioni. Se la tesi fosse vera, Maria SS. avrebbe avuto una doppia grazia santificante, una per poter meritare come persona privata, e l'altra per poter meritare come persona pubblica: cosa inaudita in Teologia.

È difficile convincersi che le medesime grazie siano state meritate per noi dalla Vergine due volte, in due maniere differenti, ossia: de condigno (come persona pubblica) e de congruo (come persona privata).

È difficile, infine, convincersi che il merito di Maria SS. per

noi possa appellarsi de condigno nel modo in cui si appella de condigno quello di Cristo. Se esiste, infatti, un'enorme differenza fra la Vergine e noi, esiste anche una non meno enorme differenza tra la Vergine e Cristo. Il merito redentivo di Cristo è un merito ex toto rigore iustitiae, poiché vi è uguaglianza non solo fra l'opera meritoria e il premio, ma anche tra il premiato e il premiante: cosa che non può dirsi del merito corredentivo di Maria. Inoltre, la dignità della persona che merita, in Cristo, è infinita, per cui il merito che ne risulta è di un valore infinito: cosa che non può dirsi di Maria. Non si può quindi parlare di un merito entitativamente uno, de condigno.

Per queste ragioni, i Teologi del nostro secolo si allontanano dalla teoria di Lebon. Parecchi, specialmente spagnoli (nel Congresso Mariologico Internazionale del 1950, dietro una relazione del P. Marcelliano Llamera, O.P.), si sono schierati decisamente in favore del merito de condigno da essi suddiviso in due generi: uno de condigno ex toto rigore (quando vi è uguaglianza non solo tra l'opera meritoria e il premio, ma anche tra il premiante e il premiato), e l'altro de condigno ex mera con dignitate, oppure de condigno relativo, de condigno secundum quid (quando manca l'eguaglianza tra il premiante e il premiato). Il primo - così ritengono - è proprio di Cristo; il secondo, invece, è proprio di Maria. I più, tuttavia, ritengono ancora un merito de congruo, Non manca però chi al termine de congruo preferisce quello di super congruo.

Che dire?... Ci sembra che sia tutta e sola questione di parole e non già di idee. Sembra infatti che la questione possa essere risolta appellando «de digno» (anziché de condigno) il merito corredentivo di Maria Santissima. Il termine «de digno», infatti (un merito cioè degno della missione corredentrice di Maria, frutto di una grazia sociale), salva l'eguaglianza fra l'opera meritoria (il merito corredentivo) e il premio (la redenzione del genere umano), non già l'eguaglianza tra il premiante e il premiato. Il termine «de digno», inoltre, così intenso, in forza del suo stesso significato etimologico, viene ad esprimere esattamente, da solo, l'identica realtà espressa da altri con due o più termini, dei quali il secondo è una specie di correttivo del primo (de condigno ex mera condignitate; de condigno secundum quid; de condigno relativo).

Il merito di Cristo poi, essendo di valore infinito, dovrebbe chiamarsi meritum excellentiae (anziché de condigno ex toto rigore iustitiae, oppure de condigno absoluto). In tal modo i termini di me-

rito «de condigno» e merito «de congruo» rimarrebbero ad esprimere, in modo ben determinato, il merito dei semplici cristiani, mistici membri di Cristo (cfr. ROSCHINI G., On the nature of the Corredemptioe merit of the Blessed Virgin Mary. In «Marianum» 15, 1959, p. 277-287). Posta e risolta in tal modo la spinosa questione terminologica della natura del merito corredentivo di Maria, a me sembra impossibile un ulteriore dissenso, sia pure di sole parole, fra tutti i sostenitori del merito corredentivo della nuova Eva. Altrettanto si dica della soddisfazione corredentiva della Vergine.

Al primo modo di cooperazione immediata della Vergine alla Redenzione possono ridursi la sentenza del P. Tiburzio Gallus S.I. e quella del Card. Pietro Parente.

Il P. GALLUS (nell'art. Ad B. Virginis in Redemptione cooperationem, in «Divus Thomas» [Plac.] 51 [1945] p. 113-135; e nell'art. Mat.er Dolorosa «principium materiale» Redemptionis obiectivae, in «Marianum» 12 [1950] p. 227-249), ritiene che Maria Santissima, come vera Madre di Cristo, aveva uno stretto

diritto di proteggere la vita del suo divin Figlio da tutti gli ingiusti aggressori. Con la abdicazione ad un tale naturale diritto (abdicazione dolorosissima implicitamente contenuta nel libero consenso da Lei dato alla maternità messianica), Ella veniva a rimuovere, obbedendo all'Eterno Padre, un impedimento all'immolazione sacrificale del Figlio e, in tal modo, forniva l'elemento materiale per l'atto redentivo (vale a dire, forniva ciò da cui procede la «materialità» della Redenzione: la vita, il sangue del Figlio da effondersi quale «prezzo» della Redenzione), mentre Cristo costituiva l'elemento formale: il sacrificio cioè della propria vita, l'effusione del sangue, «prezzo» della Redenzione, in obbedienza al decreto dell'Eterno Padre, Nella prevaricazione, Adamo appare come principio «formale», mentre Eva vi appare come principio «materiale». Eva, infatti, cede a Satana e presenta ad Adamo il frutto proibito, la «materia intorno alla quale» si ha il peccato di Adamo, iniziando così il peccato («dalla donna ha avuto inizio il peccato»: Eccli. 25, 24-33); Adamo poi «ascolta la voce della sua compagna» (Gen. 3, 17) e mangiando il frutto ricevuto da Eva, consuma, come principio «formale», il peccato, la rovina dell'umanità.

La nostra redenzione perciò dipende dalla rinunzia di Cristo come da elemento formale, e dalla rinunzia di Maria come da elemento materiale. Questa rinunzia di Maria non è meramente accessoria,

134

ma è necessaria, in quanto richiesta per disposizione divina. I due elementi, tuttavia, costituiscono un'unica causa morale della nostra Redenzione. Inoltre, siccome l'obbedienza di Cristo imprime il suo carattere soteriologico alla cooperazione di Maria, i suoi meriti a nostro vantaggio diventano corredentivi «de condigno».

Infine, un'altra sentenza inserisce la cooperazione di Maria SS. alla Redenzione nel quadro della causalità strumentale (la quale non nuoce alla causa principale). Così ritiene, con vari altri, il Card. PIETRO PARENTE: «Il problema più assillante della Teologia Mariana - rileva l'Em.mo Teologo - è quello della natura della cooperazione di Maria alla Redenzione attuata da Gesù Cristo, suo Figlio. Può Maria dirsi causa insieme col Cristo dei frutti della Redenzione? Il contributo reale e oggettivo della Vergine all'opera della Redenzione può ben inserirsi nello schema della causalità strumentale. Maria va collocata tra l'Umanità del Verbo, che è sua, e i Sacramenti: l'azione salvifica del Figlio di Dio, unica causa efficiente della grazia, passa attraverso Maria e i Sacramenti per raggiungere le anime. Cristo, come Dio, è l'unico realizzatore della Redenzione nostra; Maria, come l'umanità del Verbo, concorre quale delicato strumento del Figlio ai frutti della Redenzione, agendo subordinatamente a Lui sulla linea dispositiva non su quella efficiente, realizzatrice dell'effetto. Il contributo reale di Maria conferisce all'azione salvatrice di Dio una tonalità e una fragranza materna, mentre l'Umanità del Verbo le conferisce una tonalità umana. Dalla cooperazione strumentale di Maria all'azione del Redentore,

nasce la legittimità del titolo di «Corredentrice» e «Mediatrice universale di salvezza» (cfr. «L'Oss. Rom. 18/12/1960).

Il secondo modo di cooperazione immediata di Maria SS. alla cosiddetta Redenzione oggettiva è stato proposto e difeso dal P. Merkelbach, dal P. Dillenschneider, dal P. Alfaro ecc.

P. B. MELKELBACH ritiene che «tutta l'opera della Redenzione dipende dal consenso iniziale della B. Vergine, e ciò costituisce una solida base per la cooperazione di Lei a tutta l'opera della Redenzione» (Mariologia, Parisiis, 1939, p. 332). «Con questo consenso iniziale (la B. Vergine) è stata costituita vera ausiliatrice della Redenzione («adiutrix Redemptionis»), alla quale Ella ha cooperato non già in modo remoto ma in modo prossimo: la cooperazione non si distingue in prossima e in remota secondo la distanza del tempo, ma secondo la quantità dell'influsso nell'opera e la connessione con es-

sa. Il consenso di Maria poi fu del tutto necessario per la redenzione, la quale dipendeva tutta da esso, di modo che senza di esso non vi sarebbe stata, mentre con esso veniva a compiersi in modo certissimo» (ibid., p. 341).

Secondo il P. CLEMENTE DILLENSCHNEIDER C.SS.R., l'attochiave col quale la Vergine ha cooperato col Redentore in modo diretto, immediato all'acquisto di tutte le grazie della Redenzione fu il suo consenso all'Incarnazione redentrice, come un'adesione piena di fede e di amore, data a nome di noi tutti (quale rappresentante dell'umanità) all'azione redentrice del suo Figlio: adesione di portata ecumenica la quale non apporta all'opera salvifica di Cristo se non un sovrappiù di omogeneità e la rende in un certo senso più ricca di umanità (cfr. Pour une coredemption mariale bien comprise, in «Marianum» 11 [1949] p. 256). «Nel consenso della Vergine era contenuta in germe la morte di Cristo che dovrà salvarci» (ibid. p. 127). Il consenso di Maria riguardo all'Incarnazione redentrice, «aveva la portata di una condizione sine qua non per la Redenzione» (ibid. p. 256). Esso continuò durante tutta la vita di Cristo e culminò sul Calvario. Col suo concorso salvifico universale, Maria ha meritato de supercongruo (tutto ciò che Cristo ci ha meritato de condigno (ibid.), senza tuttavia completare il merito di Cristo (che è infinito) o aggiungergli qualcosa. Si tratta di un «sovrappiù» voluto da Dio per la redenzione del genere umano (ibid., p. 257) 11.

P. GIOVANNI ALFARO S.I. (Significatio Mariae in mysterio salutis, in «Maria et Ecclesia», IV, p. 283-313), pone come punto di partenza l'unicità del Redentore (esclude perciò che l'«unico principio» di salvezza sia formato da una persona divina [Cristo] e da una persona umana [Maria]).

Ciò posto, Egli ammette che il cosciente e libero consenso di Maria all'Incarnazione redentiva del Verbo, nella presente economia,

11 Tuttavia, nella sua recente opera Marie dans l'économie de la création rénovée (Paris, 1957), p. Dillenschneider pare che si sia avvicinato alla posizione del P. Koester, Asserisce infatti che la Vergine ha cooperato con Cristo all'opera della Redenzione non già in modo diretto, ma con gli uomini che Ella rappresentava e pei quali riceveva il frutto della Redenzione. In conseguenza di ciò è stato detto che il P. Dillenschneider, nella questione sulla Corredenzione, «naviga fra due acque» (cioè, fra i sostenitori e fra i negatori della cooperazione immediata di Maria SS. alla cosiddetta Redenzione oggettiva.

è una cooperazione immediata ed effettiva all'Incarnazione, in quanto la rese immediatamente possibile (nulla infatti vi è come medio tra il consenso di Maria e l'Incarnazione). Siccome però l'Incarnazione non è altro, in se stessa, che l'inizio attuale del mistero della salvezza, ne segue che il consenso di Maria sia stato una effettiva cooperazione mediante la quale l'inizio del mistero della salvezza fu reso immediatamente possibile. Il consenso di Maria perciò ebbe come termine immediato il Mistero per se stesso salvifico dell'Incarnazione, e perciò ebbe da esso una risonanza universale nell'intera economia della salvezza la quale ricevette così una specie di colorazione dal «Fiat» di Maria, quel «Fiat» che non fu mai da Lei revocato e che ebbe sul Calvario il suo naturale epilogo (conferma di quanto aveva di già globalmente accettato).

La Passione e la morte di Cristo sulla croce non furono altro che il termine necessario della Incarnazione salvifica fatta in carne passibile e mortale. Parimenti, la compassione e la morte mistica di Maria ai piedi della croce, non furono altro che il termine necessario del suo libero consenso all'Incarnazione salvifica. Sono come due stadi (incoativo e completivo) di un'identica cooperazione ad un identico mistero. L'accettazione della morte salvifica del Figlio era già implicita nella accettazione della maternità salvifica verso di Lui. In tal modo «la compassione di Maria sotto la Croce appartiene anch'essa alla immediata possibilità del mistero della salvezza»: fu infatti «la realizzazione concreta del consenso, il suo adempimento, ed ebbe l'identico significato rispetto al mistero della salvezza». Ne segue perciò che «il consenso fu l'immediata effettiva cooperazione all'inizio del mistero della salvezza; la compassione perciò fu la cooperazione immediata ed effettiva nel compimento dello stesso mistero della salvezza» (l. c. p. 300-301).

E conclude: 1) il mistero della salvezza è stato operato da Dio nel solo Cristo e per mezzo del solo Cristo (cioè dal solo Cristo in quanto inviato da Dio Padre); 2) la cooperazione di Maria ha reso immediatamente possibile l'intero mistero della salvezza; 3) la cooperazione di Maria fu l'unica cooperazione immediata della persona creata alla stessa attuazione del mistero della salvezza, e pare che sia la più alta cooperazione possibile nell'economia del Verbo Incarnato; 4)

la cooperazione di Maria si è svolta tutta nella linea della materna connessione con la persona e l'opera del Figlio e di Dio Salvatore (l. c., p. 303).

137

A questa sentenza ha aderito il Prof. Lovaniese Gerard Philips (cfr. «Eph. Theol. Lov.» 36 [1960] p. 720-721).

Il terzo modo di cooperazione immediata di Maria alla cosiddetta Redenzione oggettiva è stato presentato sotto diverse forme dai Padri Seiler e Straeter, nonché dai Padri Hurth, Guerard des Lauriers, Korosak e dal Dott. Cataldo Di Marco.

1) I PADRI SEILER E STRAETER S.J. (De Modalitate Corredemptionis B.M. Virginis, in «Gregorianum» 28 [1957] p. 302-232) spiegano la cooperazione immediata di Maria SS. alla stessa Redenzione mediante un certo influsso morale che Ella avrebbe esercitato sulla volontà stessa umana di Cristo. Il Redentore avrebbe fatta sua la volontà della Madre, in modo da essere moralmente determinato ad offrire Se stesso in sacrificio per tutto il genere umano. Cristo sarebbe stato mosso dal desiderio, dall'ardente supplica e dalla intercessione di Maria Madre sua, rappresentante, per divino consiglio, fin dal momento della Incarnazione, di tutta l'umanità; mosso dai meriti (de congruo) di Lei, Cristo avrebbe dato in dono, a tutta la umanità, i meriti (de condigno) della sua passione e morte; e l'Eterno Padre li avrebbe accettati, insieme a quelli di Maria, per la nostra redenzione. L'ardente desiderio o supplica di Maria presso il Figlio, sarebbe stato perciò una «conditio sine qua non» della Redenzione del genere umano. Mentre quindi la prima sentenza concentra la cooperazione immediata di Maria nell'offerta del sacrificio della Croce, questa seconda sentenza invece la concentra sulla volontà umana di Cristo. A coloro poi i quali obiettano che, secondo la Sacra Scrittura, Cristo, nel compiere la Redenzione, appare completamente ed unicamente dipendente dalla volontà del Padre, e non già da quella della Madre, i sostenitori di questa seconda sentenza rispondono dicendo che tutto, in definitiva, dipende dalla volontà dell'Eterno Padre, la quale giunge a Cristo tramite la volontà umana di Maria.

2) Il P. HURTH (De cooperatione qualificata in delictis officialibus, in «Periodica de re morali, canonica et liturgica» 38 (1949) p. 321 ss.), si basa sul parallelismo antitetico Eva-Maria, Adamo-Cristo, e propone la sua teoria come ipotesi. Egli analizza, innanzitutto, la interna struttura della «partecipazione» sia ad un'opera cattiva o delitto ufficiale (con demerito) sia ad un'opera buona ufficiale (con merito).

Il «delitto» (od opera cattiva) ufficiale consiste nella lesione

138

(od abuso) dell'«ufficio» stesso; per es. la distruzione di un documento ufficiale, affidato alla persona ufficiale. Questo «delitto ufficiale» però può essere «perpetrato» con la partecipazione di una persona privata (non

ufficiale) la quale spinge (per es., con il desiderio, con la preghiera, col comando ecc.) la persona ufficiale alla distruzione di un documento ufficiale. In tal caso, la persona «ufficiale» assume come «movente» del delitto (ossia, fa sua) la volontà di una persona privata. In tal caso, il delitto ufficiale è il termine e il risultato di due volontà, ossia, di quella della persona ufficiale e di quella della persona privata, tutte e due unite nella comune intenzione (mutualmente manifestata) di delinquere. La persona ufficiale, con la sua sola volontà ed azione, commette tutto il delitto ufficiale; ma questa sua volontà di commettere il delitto ufficiale contiene, nello stesso atto del delitto, la volontà della persona privata (che vi coopera): vuole infatti il delitto che egli commette, anche come e perché voluto dalla persona privata, e si determina al delitto anche perché la persona privata chiede e desidera che si determini a commetterlo, di modo che senza di ciò non si sarebbe determinata. In tal modo la persona privata diventa cooperatrice del delitto ufficiale. Si tratta di una cooperazione «qualificata» ad un delitto ufficiale. L'atto esterno ufficiale, come pure l'atto interno della volontà, viene posto dalla sola persona ufficiale. Però, questa persona ufficiale può (e di fatto vuole) assumere la volontà della persona privata e includerla (come oggetto e forza motrice al delitto) nella propria volontà, di modo che un identico delitto ufficiale venga commesso sia come voluto dalla persona ufficiale sia come voluto dalla persona privata, per cui la persona privata diventa «comprincipio» di un tale delitto. In questo caso, evidentemente, la volontà della persona privata, nel delitto ufficiale, trae la sua efficacia dalla volontà della persona ufficiale.

Ciò premesso, P. Hurth passa ad applicare questa teoria alla cooperazione di Eva al delitto ufficiale di Adamo (il peccato originale originante, da lui commesso come capo ufficiale del genere umano), e alla cooperazione della nuova Eva alla Redenzione operata dal nuovo Adamo (capo ufficiale del genere umano da redimere). Maria ebbe, nella redenzione del genere umano, quella stessa parte che ebbe Eva nella rovina del medesimo. Come Eva volle il peccato di Adamo e la nostra rovina, così Maria volle il sacrificio redentivo di Cristo e la nostra salvezza. Come Adamo (per-

sona ufficiale) assunse e fece sua la volontà di Eva, e diede perciò ad essa l'efficacia di influire nella colpa e nella rovina, così Cristo (persona ufficiale) assunse e fece sua la volontà di Maria e diede ad essa l'efficacia d'influire nella redenzione del genere umano. Il sacrificio cruento di Se stesso sulla croce per la redenzione del genere umano fu perciò operato da Cristo sia come voluto da Lui stesso (con la sua propria volontà) sia come voluto da Maria, Madre sua. Egli fece sua la volontà di Lei (introducendola nella sua stessa volontà, come motivo e forza motrice del suo sacrificio) e perciò la rese partecipe della redenzione del genere umano. Con ragione perciò Pio IX disse che Maria «unita a Cristo con vincolo strettissimo ed indissolubile, con Esso e per mezzo di Esso (cum Illo et per Illum) esercitando perpetua inimicizia contro il velenoso

serpente e riportando su di lui un pienissimo trionfo, gli schiacciò il capo col suo piede immacolato (Bolla Ineffabilis Deus dell'8 dic. 1854; cfr. Pii IX Pontificis Maximi Acta, Romae, 1854, t. I, p. 616).

3) Sulla stessa linea della «inclusione» dell'atto corredentivo di Maria nell'atto strettamente redentivo di Cristo, ossia, in un influsso della volontà corredentrice di Maria sulla volontà redentrice di Cristo (mediante consigli, preghiere e cose simili) cammina anche il P. GUERARD DES LAURIERS O.P. Con la sua storia della Corredenzione per involuzione, egli cerca di spiegare il fenomeno dal lato della psicologia, distinguendo in Cristo una volontà divina ed una doppia volontà umana (corrispondente alfa doppia scienza umana, infusa ed acquisita). Ciò posto, la volontà umana inferiore di Cristo (chiamata «desiderio di sottomissione») sarebbe stata influenzata da Maria. Si salverebbe poi la piena indipendenza dell'atto redentivo di Cristo per il fatto che la volontà di Maria è, a sua volta, mossa dalla volontà divina e dalla volontà umana superiore di Cristo, chiamata «volontà di adesione», in opposizione alla volontà divina chiamata di «fruizione» (GUERARD DES LAURIERS, L'Immaculée conception dé des privilèges de Marie, in «Rev. Thom.» 55, 1955, p. 447-518; 56, 1956, p. 43-87).

Le sentenze di Straeter, di Hurth e di Guerard des Lauriers camminano quindi più o meno sulla stessa linea in modo diverso. Straeter ne sottolinea l'aspetto storico (esponendo gli autori che l'hanno seguita); Hurth invece ne sottolinea l'aspetto giuridico; Guerard des Lauders infine sottolinea l'aspetto psicologico e teologico.

Questa sentenza, nella sua triplice forma, ha di buono che

140

ammette, come elemento primario della Redenzione del genere umano, un'unica azione: quella di Cristo, nella quale è inclusa, in un certo modo, quella di Maria; come la volontà di Eva era inclusa, in un certo modo, in quella di Adamo nell'atto di operare, col peccato, la nostra rovina. Alla base perciò di questa sentenza, vi è il classico paralellismo antitetico Eva-Maria. La volontà umana di Cristo nel sacrificarsi per il genere umano, tenne conto di tutte le azioni della vita di Maria: la maternità soteriologica assunta col suo libero consenso; la sollecitudine con la quale nutrì la vittima per il sacrificio redentivo e la seguì maternamente fino alla sua immolazione; l'unione di volontà e di dolori tra Cristo e Maria, e, in modo particolare, la abdicazione ai diritti materni su quella Vittima (già fatta col «Fiat» di Nazareth, e continuata fin sul Calvario) col fine preciso della sua immolazione per la salvezza degli uomini. In tal modo, Maria SS., insieme con Cristo, rigenerava gli uomini alla vita soprannaturale della grazia perduta col peccato.

4) Il P. BRUNO KOROSAK, O.F.M., procede in questo modo: Cristo, per un doppio motivo, volle patire e morire per il genere umano, vale a dire: per motivo di giustizia, obbedendo al precetto del Padre, e per motivo di somma

carità verso gli uomini. Sotto il primo aspetto, Cristo ha patito ed è morto per noi esercitando l'ufficio di Redentore qualificato; sotto il secondo aspetto invece ha patito ed è morto per noi come nostro fratello, dando là sua vita per noi. Sotto il primo aspetto Egli meritò che tutti gli uomini morti nella grazia santificante potessero contemplare l'essenza divina; sotto il secondo aspetto invece Egli meritò di attrarre tutti a Sé mediante i vari aiuti delle grazie ed altri doni.

Maria SS. in tanto fu associata a Cristo sotto il primo aspetto, in quanto Ella volle che il Figlio suo avesse patito in conformità al volere del Padre; Cristo incluse realmente ed integrò questa volontà della Vergine nella sua; sotto il secondo aspetto invece Maria SS. fu associata a Cristo in quanto offrì Se stesso come vittima di carità all'Eterno Padre per tutti gli uomini. Sotto il primo aspetto, quantunque Cristo soltanto sia la causa meritoria totale della Redenzione universale, si può dire tuttavia che la Madonna abbia veramente cooperato a questa Redenzione oggettiva ed abbia veramente operato con Cristo questa Redenzione del genere umano. Sotto il secondo aspetto, si può e si deve dire che Ella ha veramente meritato tutto ciò che Cristo sotto un tale aspetto ha meritato. Questi due aspetti del-

la Corredenzione vengono esposti in modo sia speculativo che positivo (KOROSAK B., De Coredemptione B.V. Mariae. In «Maria et Ecclesia», Acta Congressus Mariologici Mariani, Lourdes a. 1958 celebrati, vol. IV, Romae, 1959, p. 219-282).

5) Secondo il DOTT. CATALDO DI MARCO, Cristo volle aver bisogno di una Madre non solo per entrare nel mondo da redimere, ma anche per poter beneficiare dell'aiuto di Lei nel momento in cui la morte di Lui doveva raggiungere il vertice della sofferenza, nell'intento di poter ricomprare, col prezzo più alto possibile, la nostra salvezza (DI MARCO C., Il mistero della Corredenzione visto da un laico, Isola del Liri, 1962).

Concludendo: queste varie sentenze sui tre modi di cooperazione immediata non solo non si escludono, ma si completano, si integrano e, forse, possono ridursi ad una organica unità esaltante la cooperazione immediata di Maria all'opera suprema della Redenzione, ed osannante, con la Liturgia della Chiesa, a quella vita che ci è stata data dalla Vergine benedetta: «Vitam datam per Virginem - gentes redemptae plaudite».

c) La terza sentenza (quella che vorrebbe essere media o conciliatrice delle due precedenti e opposte sentenze). Fu proposta dal P. H. KOESTER S.A.C. (Die Magd des Herrn, Limburg an der Lahan, 1947) e fu da Lui difesa dalle varie critiche (Unus Mediator. Gedanken zur marianischen Frage, Limburg 1950). Secondo questa sentenza, la Vergine ha cooperato immediatamente alla Redenzione oggettiva (come esigono i documenti del Magistero Ecclesiastico) in quanto che col suo consenso, da Lei dato in nome e in

rappresentanza della Chiesa o del genere umano (di cui Ella è il vertice e il compendio), ricevette globalmente, in favore del medesimo genere umano, l'opera redentrice di Cristo e i frutti della medesima. P. Koester procede così:

1) La «storia della salvezza» dev'essere considerata - secondo la S. Scrittura - come un'alleanza («foedus redemptionis»), un matrimonio fra Dio e l'uomo.

2) L'«alleanza», il matrimonio, sono contratti essenzialmente personali (poiché si verificano tra due persone) e bilaterali (poiché

142

l'azione di uno dei due contraenti non può concepirsi senza l'azione dell'altro). Altrettanto si deve dire dell'alleanza o matrimonio contratto tra Dio (rappresentato da Cristo) e l'uomo (rappresentato da Maria, il membro più degno dell'umanità, anch'Ella bisognosa di redenzione). Cristo perciò, quale rappresentante di Dio, offre la riconciliazione, la salvezza; e Maria, quale rappresentante dell'umanità (di tutti gli uomini presi globalmente) riceve o accetta la riconciliazione, la salvezza, acconsentendo alla medesima. Questa accettazione è necessaria affinché la Redenzione in se stessa (l'acquisto della grazia, frutto esclusivo dei meriti e delle soddisfazioni di Cristo) venga operata, e fa parte - secondo il P. Koester - della Redenzione oggettiva. P. Koester, infatti, distingue una doppia accettazione da parte di Maria: una globale, fatta da Maria non già in favore di un individuo, ma in favore di tutta l'umanità in quanto da Lei rappresentata (Redenzione oggettiva), ed un'altra individuale, fatta da ciascun individuo, per il quale non si ammette la rappresentanza, poiché ciascuno deve applicare la Redenzione a se stesso (Redenzione soggettiva). La cosiddetta Redenzione «oggettiva» perciò - secondo P. Koester - essenzialmente considerata, non consiste soltanto - come sin qui si è ritenuto - nell'acquisto della grazia (perduta col peccato originale), ma anche nell'accettazione della grazia (riacquistata dal solo Cristo) da parte di Maria quale rappresentante dell'umanità nel momento in sui si realizzava il sacrificio della Croce.

Questa terza sentenza - secondo il P. Koester - salverebbe, da una parte, la trascendenza del Redentore (il quale rimane unica causa efficiente della Redenzione, l'unico che ci merita la grazia); e salverebbe, dall'altra parte, la cooperazione immediata della Vergine alla cosiddetta Redenzione oggettiva (perché una tale Redenzione non si realizzerebbe senza l'accettaziotte di Maria).

Occorre dire, tuttavia, che non si vede come questa terza sentenza conciliativa salvi la cooperazione immediata di Maria SS. alla cosiddetta Redenzione oggettiva (quell'accettazione è assai problematica) poiché una tale cooperazione recettiva si riduce, volere o no, alla redenzione soggettiva. Inoltre, la Redenzione, anziché in una alleanza o contratto bilaterale, consiste in un'opera di pura misericordia divina verso l'uomo.

La sentenza del P. Koester è stata poi seguita, nella sua sostanza, e sviluppata dal P. Semmelroth S.J. (Urbild der Kircbe, Wurzburg 1950, ed. II nel 1954) e, più ancora, dal Prof. A. Muller (Ec-

clesia-Maria). Die Einheit Mariae und der Kirche, Freiburg, i. Schw. 1951, ed. II, 1955). Secondo il Muller, vi è una identità sostanziale fra la maternità della Chiesa e la maternità di Maria verso Cristo. Ciò posto, come la redenzione della Chiesa è redenzione soggettiva, così la redenzione di Maria è anch'essa redenzione soggettiva. La reazione contro questa sentenza è stata immediata e universale (cfr. KONSTER H.M., in «Freiburg Zeitschrift fur Philosophie und Theologie» 70 [1956] p. 58-59). È un attentato alla trascendenza della maternità di Maria sia verso Cristo sia verso i cristiani (la Chiesa).

P. CARLO RAHNER in alcuni punti conviene col P. Koester, in altri (suoi propri) dissente da lui. Conviene col P. Koester nel tenere che la corredenzione consistette nell'accettazione della redenzione verificata mediante il Fiat dell'Annunziazione: Ella accettava .il Redentore come tale, e conseguentemente, accettava gli effetti della redenzione: cosa che non esige, da parte di Maria, alcuna causalità produttiva o efficiente o meritoria che si unisca all'azione di Cristo, il quale solo ci ha redento. Dissente però dal P. Koester asserendo che Maria nulla pose sul Calvario che non aveva già posto a Nazareth. Il Fiat dell'annunziazione fece sì che potessimo attribuire alla Madre del Redentore gli effetti della redenzione: effetti reali, poiché concorse alla venuta nel mondo di Colui che veniva a redimerci, di Colui che, venuto nell'istante stesso del Fiat, incominciò in quell'istante stesso a redimerci. Questo concorso - conclude - deve chiamarsi cooperazione immediata alla redenzione soggettiva (cfr. Probleme beutiger Mariologie, in «Aus der Theologie der Zeit [G. SOHNGEN], Regensburg 1948, p. 85-113; Le principe fondamental del la théologie mariale, in «Rech. Se. Rel.» 42 [1954] p. 481-522).

Anche MICHELE SCHMAUS conviene, fondamentalmente, col P. Koester. Si allontana però da lui ammettendo che Cristo rappresenta perfettamente l'umanità bisognosa di redenzione. Ciò però non impedisce che si renda necessaria la cooperazione di Maria, poiché non si dà sposalizio senza il consenso della sposa, e Cristo non può rappresentare la parte di sposo e di sposa: questa è la Chiesa rappresentata e sintetizzata, sotto la croce, da Maria, tipo della Chiesa (Dogmatica Cattolica vol. II, Dio Redentore. La Madre del Redentore. Casale M., Marietti, 1961, vers. ital. di N. Bussi, p. 586-596).

4) *Divisione della trattazione*

Vedremo come la sentenza favorevole alla cooperazione immediata di Maria SS. alla Redenzione (la cosiddetta Redenzione oggettiva) - è solidamente fondata:

I. sul Magistero Ecclesiastico ordinario;

II. sulla S. Scrittura;

III. sulla Tradizione cristiana,

IV. sulle armonie razionali.

2. L'INSEGNAMENTO DEL MAGISTERO ECCLESIASTICO

Il Concilio Vaticano II, considerando la Vergine nell'ampio quadro del mistero di Cristo e della Chiesa, ha avuto - come si è espresso l'Em.mo Card. Bea - «il vantaggio di dimostrare, senza tante parole, il ruolo centralissimo che compete alla Vergine nella opera della Redenzione» (Accord de la doctrine et de la piété mariales auec l'ésprit oecumenique, in «Maria», del P. Du Manoir, t. VII, Paris 1964, p. XI).

Il Concilio Vaticano II e i Romani Pontefici dell'ultimo secolo (da Pio IX a Paolo VI), nel parlare della cooperazione di Maria Santissima alla Redenzione, quantunque non usino i termini tecnici di Redenzione «oggettiva» e di cooperazione «immediata», esprimono, tuttavia, in modo sufficientemente chiaro, le idee che con tali termini si intendono esprimere.

Per chiarezza e completezza, riduciamo l'insegnamento del Magistero ecclesiastico ordinario sulla Corredenzione a cinque punti, coi relativi testi.

1) Il Magistero ecclesiastico ordinario ha insegnato che Maria SS. è stata da Dio associata a Cristo Redentore, in linea secondaria e subordinata al medesimo, come causa efficiente universale di salvezza.

Questo fondamentale «principio di associazione» di Maria viene insegnato dal Concilio Vaticano II. Maria, secondo il Concilio, è «a Lui (Cristo) unita da uno stretto e indissolubile vincolo» (n. 57). Oltre ad enunziare il principio di associazione, il Concilio sottolinea anche l'estensione, la durata di una tale associazione dicendo:

«Questa unione della Madre col Figlio nell'opera della Redenzione, si manifesta dalla concezione verginale di Cristo fino alla di Lui morte» (n. 57), anzi, «fino al perpetuo coronamento di tutti gli eletti» (n. 62). Ella è una «compagna generosa del tutto eccezionale...del Signore» (n. 61), «indissolubilmente unita all'opera del Figlio suo» (Costit. sulla Liturgia, c. 5, n. 103). Si tratta perciò di un compito salvifico il quale non è limitato all'inizio (alla maternità del

Redentore) ma che si estende a tutta l'opera redentrice, fino alla morte del Redentore: concetto, questo, equivalente a cooperazione immediata alla cosiddetta Redenzione oggettiva. Chiunque osasse sottovalutare espressioni così chiare e precise verrebbe a porsi inevitabilmente fuori della autorevole prospettiva del Concilio Vaticano II.

Il Concilio Vaticano II non ha fatto altro che echeggiare, in ciò, l'insegnamento degli ultimi otto Sommi Pontefici (Pio IX, Leone XIII, S. Pio X, Pio XII, Giovanni XXIII e Paolo VI, dei quali abbiamo riportato i testi nel vol. I, p. 179-183).

Dalla ripetuta testimonianza dei Romani Pontefici appare evidente come il principio di associazione (o di consorzio) di Maria Santissima al Redentore nell'opera della Redenzione del genere umano sia una verità ripetutamente insegnata dal Magistero ordinario della Chiesa per opera dei suoi Capi.' i Romani Pontefici.

Nel principio di associazione (o di consorzio) si trova espressa l'idea fondamentale, basilare della cooperazione immediata di Maria Santissima alla cosiddetta Redenzione oggettiva, in quanto Ella, come Cristo (in linea secondaria e subordinata) fu principio della nostra salvezza. In forza di una tale associazione all'opera del Redentore, Maria SS. viene costituita, in atto primo, vera e propria Corredentrice del genere umano. I suoi meriti e le sue soddisfazioni corredentrici in favore di tutto il genere umano non sono altro che l'attuazione della sua associazione al Redentore, la conseguenza logica di una tale associazione (la Corredenzione in atto secondo).

La questione del merito e. della soddisfazione corredentrice della Vergine dipende - come logica conseguenza -, dalla questione fondamentale dell'associazione. Una volta provato che la Vergine è stata associata al Redentore nell'opera della Redenzione, ne segue che le sue azioni siano anche meritorie e soddisfattorie, ossia, siano azioni corredentrici, e costituiscano il suo personale contributo alfa Redenzione del genere umano.

L'associazione, perciò, costituisce il nucleo fondamentale, es-

senziale della Corredenzione, di modo che, provata la sua esistenza, è per ciò stesso provata la Corredenzione, ossia, la cooperazione immediata di Maria Santissima all'opera della Redenzione in sé stessa (alla cosiddetta Redenzione oggettiva)12.

2) Maria SS., secondo il Magistero Ecclesiastico, è la Nuova Eva, unita al nuovo Adamo, a Cristo, nella redenzione del genere umano, come l'antica Eva era stata unita all’antico Adamo nella rovina del genere umano. Si esprime in questo secondo punto, la modalità dell'associazione. Si tratta di una associazione, (ossia di una funzione ufficiale e sociale, non già privata) all'opera della Redenzione.

Il Concilio Vaticano II dice: «come una donna aveva contribuito a dare fa morte, una donna contribuisse a dare la vita» (n. 56). E adduce i testi di S. Ireneo, S. Epifanio, di S. Girolamo e di altri Santi Padri, nei quali viene espresso il cosiddetto principio di ricapitolazione, vale a dire, che Dio sapientissimo volle redimere il genere umano per mezzo di un uomo, il nuovo Adamo, e per mezzo di una donna, la nuova Eva, precisamente perché era stato rovinato da un uomo e da una donna, dai nostri progenitori, Adamo ed Eva (ibid.).

Anche in ciò il Concilio Vaticano II ha echeggiato l'insegnamento degli ultimi Sommi Pontefici, particolarmente di Pio XII.

Abbiamo su ciò quattro testi di Pio XII.

Nell'Enciclica «Mystici corporis» si dice: «Ella fu che, immune da ogni macchia sia personale sia ereditaria, e, sempre strettissimamente unita col Figlio suo, L'offerse all'Eterno Padre sul Golgota, facendo olocausto di ogni diritto materno, come novella Eva, per tutti i figli di Adamo, contaminati dalla miseranda prevaricazione di costui»13.

---

12 Incorrono perciò in un vero errore di metodo coloro che per dimostrare la cooperazione immediata di Maria SS. alla cosiddetta Redenzione oggettiva, dimostrano che tali azioni sono state meritorie e soddisfattorie per la Redenzione degli uomini, senza aver prima dimostrato la radice, il fondamento della meritorietà e della soddisfattorietà di tali azioni, ossia, l'associazione di Maria SS. a Cristo, quale Corredentrice al Redentore, quale nuova Eva al nuovo Adamo. È in forza di una tale associazione che la Vergine viene messa in grado di compiere azioni meritorie e soddisfattorie a vantaggio di tutta l'umanità bisognosa di redenzione.

13 «Ipsa [B. Virgo] fuit quae, vel propriae vel haereditariae labis expers, arctis-

Nella Costituzione dogmatica «Munificentissimus Deus» si dice: «Ma in particolare va ricordato che, fin dal secolo II, Maria Vergine viene presentata dai santi Padri come nuova Eva, strettamente unita al nuovo Adamo, sebbene a lui soggetta, in quella lotta contro il nemico infernale che, com'è stato preannunziato dal protovangelo (Gen. 3, 15), si sarebbe conclusa con la pienissima vittoria sul peccato e sulla morte...14.

Nell'Enciclica «Ad caeli Reginam» si asserisce che «Maria, nell'opera della salute spirituale, per volontà di Dio, fu associata a Cristo Gesù, principio della salvezza, in maniera simile a quella con cui Eva fu associata ad Adamo, principio di morte, sicché si può affermare che la nostra redenzione si compì

secondo una certa "ricapitolazione", per cui, il genere umano, assoggettato alla morte per causa di una vergine, si salva anche per mezzo di una vergine»15. E più in giù si asserisce: «Come Cristo, il nuovo Adamo, è nostro Re non solo perché Figlio di Dio, ma anche perché nostro Redentore, così, secondo una certa analogia, si può affermare parimenti che la beatissima Vergine è Regina, non solo perché Madre di Dio, ma anche perché quale nuova Eva, è stata associata al nuovo Adamo»16.

3) La cooperazione di Maria alla Redenzione, asserita dal Magistero ecclesiastico, va oltre la cooperazione che Ella prestò mediante la Maternità divina quale Madre del Redentore (ossia, va oltre la cosiddetta cooperazione mediata, remota).

---

sime semper cum Filio suo coniuncta, eundem in Golgota, una cum maternorum iurium maternique amoris sui holocausto, Nova veluti Heva, pro omnibus Adae filiis, miserando eius lapus foedatis, Aeterno Patri obtulit» (AAS 35 [1943] p. 247).

14 «Maxime autem illud memorandum est, inde a saeculo II, Mariam Virginem a SS. Patribus veluti Novam Hevam proponi Novo Adae, etsi subiectam, arctissime coniunctam in certamine ilio adversus inferorum hostem, quod, quemadmodum in protoevangelio (Gn 3, 15) praesignifìcatur, ad plenissimam deventurum erat victoriam de peccato ac morte ...» (AAS., 42 [1950] p. 768).

15 «Si Maria in spirituali procuranda salute cum Iesu Christo, ipsius salutis principio, ex Dei placito sodata fuit, et quidem simili quodam modo quo Heva fuit cum Adam, mortis principio, consociata, ita ut asseverari possit nostrae salutis opus secundum quamdam recapitulationem perfectum fuisse» (AAS., 46 [1954] p. 634).

16 «Inde procul dubio concludere licet, quemadmodum Christus, novus Adam, non tantum quia Dei Filius est Rex dici debet, sed etiam quia Redemptor est noster, ita quodam analogiae modo Beatissimam Virginem esse Reginam non tantum modo quia Mater Dei est, verum etiam quod Nova veluti Haeva cum novo Adam consociata fuit» (AAS., 46 [1954], p. 635).

Secondo il Concilio Vaticano II, Maria «abbracciando con tutto l'animo e senza peso alcuno di peccato la volontà salvifica di Dio, consacrò totalmente sé stessa quale Ancella del Signore alla persona e all'opera del Figlio suo, servendo al mistero della redenzione sotto di Lui e con Lui, con la grazia di Dio onnipotente» (n. 56). Asserisce inoltre che la Vergine «col concepire Cristo, generarlo, nutrirlo, presentarlo al Padre nel tempio, soffrire col Figlio suo

morente in croce, cooperò in modo tutto speciale all'opera del Salvatore...per restaurare la vita soprannaturale delle anime» (n. 61) 17.

Fu quindi un'associazione globale al Redentore in tutta l'opera della nostra salvezza (non solo all'inizio, ma anche allo svolgimento e al termine della medesima).

LEONE XIII nell'Enciclica «Jucunda semper» (1894) parlando dei misteri dolorosi del Rosario, asserisce che, fin dall'Annunziazione e fin da quando Maria offrì completamente Se stessa, insieme al suo Figlio, nel Tempio, «Ella era fin d'allora partecipe della dolorosa espiazione di Cristo a vantaggio del genere umano», ossia, per la Redenzione18.

Più chiaramente ancora, Pio XII, nell'Enciclica «Ad coeli Reginam» (1954) asserisce che Maria è Regina dell'universo «non solo per la sua divina maternità, ma anche perché, per volontà di Dio, ha avuto parti insigni nell'opera della nostra salvezza»19. Istituendo poi un parallelismo tra la Regalità di Cristo e quella di Maria asserisce che «come Cristo, il nuovo Adamo, è nostro Re non solo perché Figlio di Dio, ma anche perché nostro Redentore, così,

---

17 Si può qui rilevare che alcuni Padri chiesero che l'espressione «cooperò in modo tutto speciale all'opera del Salvatore» venisse eliminata dal testo per questa ragione: «ne nimis urgeatur participatio Mariae in opere redeptionis» (cfr.Schema Constitutionis dogmaticae De Ecclesia. Modi. a Patribus Conciliaribus Propositi a Commissione doctrinali examinati. Caput VIII. de B.M. Virgine Deipara in mysterio Christi et Ecclesiae. Typis Poliglottis Vaticanis, 1964, p. 14). Ciò non ostante, il testo incriminato è rimasto invariato e ha ottenuto l'approvazione definitiva del Concilio.

18 «Cum enim Se Dei vel ancillam ad matris officium, exhibuit, vel totam cum Filio in templo devovit, utroque ex facto iam consors cum Eo exstitit laboriosae pro humano genere expiationis» (ASS., 27 [1894-1895], p. 178).

19 «Attamen, Beatissima Virga Maria, non tantum ob divinam suam maternitàtem Regina dicenda est, sed etiam quia, ex Dei voluntate, in aeternae salutis nostrae opere eximias habuit partes» (AAS., 46 [1954], p. 633).

secondo una certa analogia, si può affermare parimenti che la Beatissima Vergine è Regina, non solo perché Madre di Dio, ma anche perché, quale nuova Eva, è stata associata al nuovo Adamo»20.

Anche Maria quindi, sia come Madre di Cristo Dio, sia come socia dell'opera del divin Redentore nella lotta coi nemici e nel trionfo sui medesimi, ne partecipa la dignità regale, sia pure in maniera limitata e analogica.

PAOLO VI, nell'Esortazione Apostolica «Signum magnum», asserisce che Maria è «la cooperatrice del Figlio nell'opera di restaurazione della vita soprannaturale nelle anime» (AAS 59 [1967] p. 473).

Secondo i testi sin qui citati, è impossibile ridurre alla sola maternità divina tutta l'associazione o cooperazione di Maria Santissima alla Redenzione, e perciò è impossibile ridurla ad una cooperazione soltanto remota e mediata.

4) La cooperazione di Maria alla Redenzione, asserita dal Magistero Ecclesiastico, va oltre la cosiddetta Redenzione soggettiva (ossia, va oltre l'applicazione della Redenzione).

Nel Concilio Vaticano II, molti Padri proposero che al testo conciliare mariano venissero aggiunte queste parole: «Maria è ministra e dispensatrice di tutte le grazie perché fu associata a Cristo nell'acquistarle»; e aggiungevano che questa era «la dottrina comune». «La Commissione - così ha riferito P. Balic - non negò in nessun modo che questa era la dottrina comune, ma si limitò a dire che essa "implica spiegazioni teologiche delle quali il testo non giudica" (ibid., p. 15). In realtà, è facile asserire che Maria è mediatrice di tutte le grazie che Ella, insieme con Cristo, acquistò in nostro favore; però quando si tratta di determinare se ci vengono concesse grazie senza l'intervento di Maria, di quale natura sia questo intervento, che cosa dire delle grazie concesse nell'antico Testamento e di quelle che ci vengono comunicate nei sacramenti ex opere operato, c'incontriamo allora in diverse sentenze; e la mente del

---

20 «Quemadmodum Christus, novus Adam, non tantum quia Dei Filius est, Rex dici debet, sed etiam quia Redemptor est noster, ita quodam analogiae modo, Beatam Virginem esse Reginam non tantummodo quia Mater Dei est, verum etiam quod nova veluti Heva cum novo Adamo consociata fuit» (AAS., 46 [1954], p, 633).

Concilio non era certo quella di troncare queste questioni disputate fra i teologi, e neppure sottoporle ad esame» (l. c., p. 178-179).

LEONE XIII, nell'Enciclica «Adiutricem populi», asserisce che «Colei che era stata cooperatrice del mistero dell'umana Redenzione, sarebbe stata anche la cooperatrice nella distribuzione delle grazie, derivate da una tale Redenzione»[21]. In questo testo occorre notare tre cose: a) viene nettamente distinta la cosiddetta Redenzione oggettiva dalla cosiddetta Redenzione soggettiva; b) viene esplicitamente asserita la cooperazione della Vergine non

solo alla Redenzione soggettiva, ma anche a quella oggettiva; c) viene indicato il nesso esistente tra l'una e l'altra: la cooperazione alla Redenzione oggettiva è ragione della sua cooperazione alla Redenzione soggettiva.

S. PIO X, nell'Enciclica «Ad diem illum» (1904), dopo aver rilevato che «dalla comune unione dei dolori [specialmente sul Calvario] e di volontà tra Cristo e Maria, Ella meritò di diventare degnissimamente la Riparatrice del mondo perduto [cooperazione alla Redenzione oggettiva], rileva anche che una tale cooperazione [all'acquisto di tutte le grazie della Redenzione] è la ragione («atque ideo») che la rende «dispensatrice di tutte le grazie»22. Per distruggere il valore di questo argomento, gli avversari han dovuto ricorrere al travisamento del significato della congiunzione causale «atque ideo» (e perciò), asserendo che essa significa «e cioè!»... Ma qui il vocabolario si ribella!...

5) La cooperazione di Maria alla Redenzione, asserita dal Magistero Ecclesiastico, raggiunse immediatamente (ebbe per oggetto immediato) la Redenzione oggettiva e i vari effetti della medesima:

Raggiunse, innanzitutto, la Redenzione oggettiva, ossia, ebbe per oggetto immediato la Redenzione stessa degli uomini. Così, per

---

21 «... ut quae sacramenti humanae redemptionis patrandi administra fuerat, eadem gratiae ex illo in omne tempus derivandae esset pariter administra» (ASS., 28 [1895-1896], pp. 130-131).

22 «Ex hac autem Mariam inter et Christum communione dolorum ac voluntatis promeruit Illa ut reparatrix perditi orbis dignissime fieret (Redenzione oggettiva) atque ideo universorum munerum dispensatrix» (Redenzione soggettiva) (AAS., 36 [1903-1904], p. 454).

esempio, il Concilio Vaticano II ha asserito che la Vergine, «associandosi con materno animo al sacrificio di Lui (Gesù)», fu «amorosamente consenziente all'immolazione della vittima da Lei generata» (n. 58). Occorre qui rilevare che 35 Padri del Concilio, a continuazione dell'espressione «amorosamente consenziente all'immolazione della Vittima», chiesero che venissero aggiunte le parole: «offrendola con grande animo come prezzo della nostra redenzione, con Lui e per mezzo di Lui»; e ciò a causa dei documenti del Magistero: cfr. LEONE XIII, Litt. Apost. Iucunda semper, 8 sett. 1894; S. Pro X, Lett. Encicl. Ad diem illum, 2 febbr. 1904; BENEDETTO XV, Litt. Apost. Inter sodalicia, 29 marzo 1918; Pro XI, Encid. Miserentissimus Redemptor, 8 maggio 1928; Pro XII, Encid. Mystici Corporis, 1943. Orbene, la Commissione Dottrinale non ha negato nulla di tutto ciò; ha rilevato tuttavia che la Costituzione dogmatica non

doveva ridursi ad un qualsiasi trattato dogmatico, e perciò ha ritenuto sufficiente rimandare ai citati documenti del Magistero (ibid., p. 13).

È bene perciò dare un rapido sguardo ad alcuni documenti de] Magistero in proposito.

Pio XI, nel radiomessaggio per il Giubileo dell'umana Redenzione (1935), asseriva, in genere, che «i preziosi frutti della Redenzione» (i quali costituiscono la cosiddetta Redenzione oggettiva) sono dovuti non solo al Redentore, ma anche alla Corredentrice23.

Pio XII, nell'Enciclica «Haurietis aquas» (1956) asserisce che «Dio ha voluto associare indissolubilmente la Beatissima Vergine Maria a Cristo nel compimento dell'umana Redenzione, in guisa che la nostra salvezza può ben dirsi frutto della carità e dei dolori di Cristo e della carità e dei dolori del-la Madre sua, cosicché il popolo cristiano, da Cristo e da Maria, ha ricevuto la vita divina»24.

———————————————

23 «O Mater pietatis et misericordiae, quae dulcissimo Filio tuo, humani generis Redemptionem in ara Crucis consummanti, Compatiens et Corredemptrix adstitisti... conserva in nobis, quaesumus, atque adauge in dies pretiosos Redemptionis et tuae Compassionis fructus» (cfr. «L'Osservatore Romano», 29 aprile 1935).

24 «Cum enim ex Dei voluntate in humanae Redemptionis peragendo opere Beatissima Virgo Maria cum Christo fuerit indivulse coniuncta, adeo ut ex Jesu Christi caritate eiusque cruciatibus cum amore doloribusque ipsius matris intime consociatis sit salus nostra profecta, congruit omnino ut a christiano populo, quippe qui a Christo per Mariam divinam vitam sit adeptus ...» (AAS., 48 [1956], p. 352).

La nostra salvezza (o Redenzione oggettiva) perciò, è effetto comune dell'amore e dei dolori sfa di Gesù sia di Maria. Gesù e Maria ci vengono quindi presentati come due cause unite nella produzione di un identico effetto: la nostra Redenzione oggettiva; e perciò uniti nel versare il prezzo della medesima: la soddisfazione (che cancella il reato di pena) e il merito della grazia (che cancella il reato di colpa).

Né mancano espliciti accenni alla soddisfazione e al merito di Maria, uniti alle soddisfazioni e ai meriti di Gesù nella stessa Redenzione oggettiva. Così Leone XIII parla dell'unione di Maria con Cristo «nella laboriosa espiazione per il genere umano»25.

S. Pio X, nell'Enciclica «Ad diem illum», asserisce, tra l'altro: «Poiché Maria Santissima fu da Cristo associata all'opera della nostra salvezza, ci merita "de congruo" come dicono i teologi, ciò che Cristo ci meritò "de condigno"26. In questo passo vengono asserite due cose: a) Maria Santissima fu associata da Cristo all'opera dell'umana salvezza (non fu dunque soltanto Maria Santissima ad associarsi, naturalmente, come Madre, ai dolori di Cristo e a bramare l'umana salvezza); b) in forza di tale associazione, Maria Santissima meritò quelle stesse grazie che furono meritate da Cristo («quae Christus»), con questa sola differenza che Cristo le meritò «de condigno» e Maria Santissima «de congruo».

Contro questa ovvia affermazione, P. Lennenz, Goossens ecc., obiettano che ivi il S. Pontefice intende parlare del merito impetrativo di Maria Santissima, non già del merito corredentivo o acquisitivo di tutte le grazie, e perciò il S. Pontefice si limiterebbe a dire: «Maria Santissima ci impetra "de congruo" quelle grazie che Cristo (e Lui solo) ci ha meritato "de condigno". La ragione di una tale interpretazione - secondo i sullodati teologi - è questa: quando il Pontefice parla del merito di Cristo, usa il termine passato («promeruit»), mentre quando parla del merito di Maria Santissima usa il tempo presente («promeret»).

Questa interpretazione del testo Pontificio è inconciliabile sia

---

25 «Consors cum Eo extitit laboriosae pro humano genere expiationis» (Enciclica «Jucunda semper», ASS., 27 [1894-1895], p. 178).

26 «A Christo ascita in humanae salutis opus, de congruo, ut aiunt, promeret nobis quae Christus de condigno promeruit» (AAS., 26 [1903-1904], p. 454).

col contesto sia col testo stesso. È inconciliabile, in primo luogo, col contesto: ivi infatti si dice: «Poiché da Cristo fu associata all'opera della nostra salvezza», ossia, alla cosiddetta Redenzione oggettiva, ne segue che meritò anche Lei, a suo modo («de congruo»), tutte quelle grazie della Redenzione meritate da Cristo «de condigno». Inoltre, l'interpretazione degli avversari è inconciliabile col testo stesso ossia con l'espressione tecnica (usata dai teologi ai quali fa esplicito appello il S. Pontefice) «meritare «de congruo»». Orbene, meritare «de condigno», quando viene detto di Cristo, esprime un vero merito redentivo; ne segue perciò che anche l'espressione parallela meritare «de congruo» esprima un vero merito corredentivo e non già un merito impetrativo (espressione inaudita in Teologia). Tanto più che il S. Pontefice cita un eflato ben noto, anzi, comune presso i Teologi («ut aiunt») e perciò l'usa, evidentemente, nel senso di merito propriamente detto, nel senso cioè di merito corredentivo, acquisitivo (non impetrativo) della grazia. Si può infine

osservare che, subito dopo l'Enciclica di S. Pio X (fino al P. Lennerz e al Can. Goossens) il suddetto testo è stato sempre interpretato nel suo senso ovvio di vero merito corredentivo. Ciò posto, è chiaro che il tempo presente («promeret») non è altro che un presente storico, usato per evitare una poco simpatica omofonia («promeruit... promeruit»).

I Sommi Pontefici, infine, han rilevato l'intima partecipazione di Maria al sacrificio redentivo, ossia, soddisfattorio e meritorio, Alcuni testi.

LEONE XIII nell'Enciclica «Jucunda semper» (1894) ha scritto che «presso la Croce di Gesù, stava Maria, Madre di Lui, la quale, spinta da immensa carità verso di noi, onde averci per figli, offrì con slancio il Figlio suo alla divina giustizia, morendo nel cuore, con Lui trapassata dalla spada del dolore»27. Ella quindi offrì il Figlio suo per placare la giustizia divina, per redimerci.

BENEDETTO XV, con termini ancora più forti ed inequivocabili, nella Lettera Apostolica «Inter sodalicia» (1918), dopo aver asse-

27 «Stabat iuxta crucem Jesu Maria, Mater eius, quae, tacta in nos caritate immensa, ut susciperet filios, Filium suum ultro obtulit iustitiae divinae, cum Eo commoriens corde, doloris gladio transfixa» (ASS., 27 [1894-1895], p. 178).

rito che la Vergine si trovò sul Calvario ai piedi del Figlio crocifisso, rileva che «Ciò non avvenne senza un disegno divino. Ella cioè talmente patì e quasi morì col Figlio paziente e morente, talmente abdicò ai diritti materni sul Figlio per la salvezza degli uomini e, per quanto dipendeva da Lei, talmente immolò il suo Figlio per placare la divina giustizia, che a ragione si può dire che Ella abbia redento, insieme a Cristo, il genere umano»28.

Il P. Lennerz ha creduto di neutralizzare il valore perentorio di questo testo rilevando le parole restrittive del Pontefice («per quanto dipendeva da Lei»). Questa restrizione - dice P. Lennerz - indica che non si tratta di una «vera» placazione della divina giustizia e perciò di una corredenzione strettamente detta. (De B. Virgine, Ed. II, Romae, 1939, p. 232). Ma è facile rispondere rilevando che le parole «restrittive» non si riferiscono affatto, secondo il senso ovvio, alla «placazione della divina giustizia» (come vorrebbe P. Lennerz), ma soltanto all'immolazione del Figlio, ossia: immolò, per quanto a Lei spettava (cioè, sacrificando i suoi diritti materni) il suo Figlio, onde placare la divina giustizia. Ma anche dato e non concesso che le parole restrittive si riferiscano alla «placazione della divina giustizia», rimane sempre vero che Ella, a suo modo, placò la divina giustizia, insieme con Cristo. II modo non toglie il /atto.

Pro XII, nell'Enciclica «Mystici Corporis Christi» (1943) asseriva: «Ella fu che, immune da ogni macchia, sia persona-le che ereditaria, e sempre strettissimamente unita al Figlio suo, quale nuova Eva, lo offerse all'Eterno Padre sul Golgota, facendo olocausto di ogni suo diritto e del suo materno

amore per tutti i figli di Adamo contaminati dalla di costui miseranda prevaricazione»29. Si tratta, quindi, di una cooperazione mariana stretta, ufficiale (quale nuova Eva unita al nuovo Adamo) e sacrificale, al sacrificio della Croce.

____

28 «Ita cum Filio patiente et moriente passa est et paene commortua, sic materna in Filium iura pro hominum salute abdicavit, placandaeque Dei iustitiae, quantum ad se pertinebat, Filium immolavit, ut merito dici queat Ipsam cum Christo humanum genus redemisse» (AAS, 10 [1918] p. 181).

29 «Ipsa fuit quae, vel propriae vel hereditariae labis expers, arctissime sernper cum Filio suo coniuncta, Eundem in Golgotha, una cum maternorum iurium maternique amoris holocausto, nova veluti Heva pro omnibus Adae fìliis, miserando eius Iapsu foedatis, Aeterno Patri obtulit» (AAS, 35 [1943] p. 247).

155

Orbene, in tutti i testi ciati (se non si vogliono svuotare del loro ovvio e reale contenuto) non si tratta di atti i quali antecedono l'atto stesso definitivo della Redenzione (l'oblazione del sacrificio sulla Croce) cioè di una cooperazione remota (LENNERZ H., De .B. Virgine, Ed. II, Romae, 1935, p. 112); si tratta invece di atti che riguardano il Golgota, ove si dice che Maria Santissima agisce (non già riceve), ossia, ove offre e immola il Figlio con l'olocausto dei suoi diritti materni, e ciò per salvarci, in ossequio al disegno divino della salvezza.

Queste ripetute pubbliche asserzioni dei Papi sono in stretta relazione colle ripetute, pubbliche asserzioni di molti Vescovi, particolarmente negli ultimi decenni (cfr. CAROL, De Episcoporum doctrina de B. Virgine Corredemptrice. In «Marianum», 19, 1948, p. 210-258). Il P. Carol ci fa sapere che in data 26 novembre 1951, l'Em.mo Card. Emanuele Arteaga y Betancourt, Arcivescovo di Havana, insieme a tutto l'Episcopato Cubano, presentava alla S. Sede una Lettera collettiva in cui chiedeva ufficialmente la definizione dogmatica della cooperazione immediata di Maria Santissima alla cosiddetta Redenzione oggettiva nel senso che i meriti e le soddisfazioni di Cristo, insieme ai meriti e alle soddisfazioni di Maria Santissima, sono stati il prezzo della Redenzione del genere umano.

Il Magistero Ordinario quindi è assai chiaro ed esplicito nei riguardi del fatto della cooperazione immediata di Maria Santissima alla Redenzione. Si tratta perciò di una verità che può dirsi teologicamente certa, esplicitamente insegnata dal Magistero Ecclesiastico ordinario, fondato - come immediatamente vedremo - sulla S. Scrittura e sulla Sacra Tradizione.

3. FONDAMENTI BIBLICI

Il Concilio Vaticano II insegna: «I libri del Vecchio e Nuovo Testamento e la veneranda Tradizione mostrano in modo sempre più chiaro la funzione della Madre del Salvatore nella economia della salvezza, e ce la mettono quasi davanti agli occhi» (n. 55).

Effettivamente, della missione salvifica di Maria si parla sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento: nell'Antico Testamento troviamo la predizione di una tale missione; nel Nuovo Testamento invece troviamo l'avveramento di tale predizione.

156

1) *Nell’Antico Testamento*

Nel capo III del Gen., si racconta che, subito dopo la caduta dei nostri progenitori, Iddio istruì una specie di processo sommario e pronunziò la condanna contro i rei. Rivolto al serpente disse: «Perché tu hai fatto tal cosa, maledetto sii tu (o serpente diabolico) come nessun'altra bestia o fiera... Io getterò inimicizia fra te e la donna, e fra la tua discendenza e la discendenza di lei: essa ti schiaccerà il capo, mentre tu ferirai il suo calcagno» (Gen., 3, 14-15). Il Concilio Vaticano II ha insegnato che «Essa (Maria) viene già profeticamente adombrata nella promessa fatta ai progenitori caduti in peccato, circa la vittoria sul serpente (cfr. Gen.3,15)» (n. 55). Si tratta perciò di una profezia relativa alla vittoria sul serpente infernale, nella quale Maria vi è adombrata (ossia, vi è espressa in modo velato).

In questa profezia fatta da Dio stesso vengono espresse tre cose, ossia:

a) viene predetta da Dio una «lotta» fra Cristo e Satana, coronata da vittoria, la quale si identifica con la Redenzione;

b) a tale lotta coronata da vittoria, ossia, alla Redenzione, è intimamente associata la madre di Lui, Maria;

c) tale associazione si ha in forza del piano divino di rivincita (o di ritorsione) sul serpente infernale.

Maria Santissima quindi viene predetta Corredentrice, insieme al Redentore.

Esponiamo brevemente questi tre punti fondamentali.

a) Nel Protovangelo, in primo luogo, viene predetta da Dio una lotta implacabile fra Cristo e Satana (serpente infernale) coronata da vittoria, ossia, con questo esito finale: sconfitta totale di Satana (espressa dallo schiacciamento del capo); sconfitta parziale e apparente (effimera) di Cristo e della Madre sua (espressa con il ferimento del calcagno = Passione e morte fisica di Cristo e Compassione e morte mistica di Maria sul Calvario).

Una tale lotta coronata da vittoria, si identifica con la Redenzione del genere umano, ossia, con la distruzione del potere di Satana sull'uomo mediante il peccato e la morte: tutto ciò viene espresso con la metafora dello schiacciamento del capo del serpente infernale, da una parte, e col ferimento del calcagno di Cristo, dal-

l'altra parte, ferimento operato dai suoi nemici (razza del serpente) istigati da Satana.

b) Maria Santissima appare intimamente associata non solo alla persona o esistenza di Cristo, in quanto Madre di Lui, ma anche all'opera stessa di Cristo, alla lotta vittoriosa di Cristo con Satana, ossia, alla Redenzione degli uomini dalla colpa e dalle conseguenze della colpa dei nostri progenitori. Ed infatti, secondo il testo, le «inimicizie» poste da Dio tra Cristo («discendenza della donna») e Satana con la sua discendenza, sono del tutto identiche alle inimicizie stabilite da Dio tra la donna (la Madre di Cristo) e Satana. La Redenzione perciò, secondo il decreto divino (manifestato nella profezia del Protovangelo) è il risultato immediato e simultaneo dell'azione combinata di Cristo e di Maria contro Satana, ossia, è il frutto immediato e simultaneo della lotta vittoriosa di Cristo e di Maria contro Satana e i suoi seguaci.

Si noti, infine, che è talmente intima e diretta l'associazione di Maria Santissima alla lotta e alla vittoria sopra il serpente infernale (ossia, l'associazione alla Redenzione) che nella Volgata (che è da riceversi come «autentica», nelle dispute, da tutti i cattolici) la vittoria stessa (lo schiacciamento del capo del serpente infernale, ossia, la Redenzione oggettiva) è attribuita immediatamente a Maria Santissima: «Essa ti schiaccerà il capo» (naturalmente, per mezzo di Esso, ossia, del Figlio).

c) Questa diretta, immediata partecipazione di Maria Santissima alla Redenzione (alla lotta vittoriosa di Cristo con Satana), avvenne in forza di un piano prestabilito da Dio: il piano di rivincita (o ritorsione) sul serpente infernale vincitore: con gli stessi mezzi coi quali aveva vinto, egli fu vinto. La futura Redenzione viene opposta alla passata prevaricazione. Come nella prevaricazione Adamo ed Eva avevano costituito un'unica causa morale della nostra rovina; così nella Redenzione, il nuovo Adamo e la nuova Eva costituiranno un'unica causa morale della nostra salvezza. Dice infatti Iddio al serpente: «Quia fecisti hoc»: «Perché hai fatto tal cosa», ossia, perché tu (o serpente), per mezzo di una donna (Eva), hai distrutto l'opera di Dio in Adamo, rovinando così, nel suo stesso capo, tutti i membri del genere umano, io, per mezzo di un'altra donna (la nuova Eva, Maria) lo riparerò, distruggendo il tuo dominio

sull'uomo. Questo piano di ritorsione o di rivincita, in forza del quale la riparazione (o Redenzione) viene presentata in perfetta antitesi con la prevaricazione, è stato rilevato ampiamente da vari Padri (S. Giustino, S. Ireneo, S. Giovanni Crisostomo, ecc. tra gli Orientali; e Tertulliano, S. Agostino, S. Pietro Crisologo, ecc. fra i Latini) e da innumerevoli scrittori ecclesiastici. (Cfr. ROSCHINI G., Mariologia, II, p. 304-309; CIGNELLI L., O.F.M., Maria nuova Eva nei Padri del V secolo, Assisi, 1966).

Quest'ovvia interpretazione del «Protovangelo» in favore della Corredenzione viene confermata da Pio IX nella Bolla dogmatica «Ineffabilis Deus» e da Pio XII nell'Enciclica «Munificentissimus Deus».

Pio IX, dopo aver asserito che «I Padri e gli Scrittori ecclesiastici» nell'oracolo genesiaco (detto Protovangelo) vi videro designati «Cristo Redentore e Maria» e vi videro «espresse le stessissime inimicizie di entrambi contro il demonio», presenta Maria Santissima «congiunta con Cristo da un vincolo strettissimo ed indissolubile, nell'esercitare insieme con Lui (e perciò in modo diretto) e per mezzo di Lui (e perciò in modo subordinato a Lui) sempiterne inimicizie contro il velenoso serpente, e nel riportare sopra di lui un pienissimo trionfo, schiacciandogli il capo col suo piede immacolato»[30]. Si tratta qui, evidentemente, di una parte attiva (non già recettiva) diretta di Maria Santissima nella Redenzione, parte attiva preparata da quella passiva (la preservazione dal peccato originale, ordinata a renderla atta alla liberazione di tutti gli altri, insieme a Cristo, dalla medesima colpa).

Pio XII, a sua volta, rileva che «i Padri, fin dal secolo II, presentarono Maria come la nuova Eva strettissimamente unita, quantunque soggetta, al nuovo Adamo nella lotta contro il serpente infernale, nella quale lotta, come vien predetto dal Protovangelo, avrebbe

---

30 «(Patres Ecclesiaeque scriptores) docuere hoc divino oraculo dare aperteque praemonstratum fuisse misericordem humani generis Redemptorem, scilicet Unigenitum Dei Filium Christum Iesum, ac designatam Beatissimam Eius Matrem, Virginem Mariam, ac simul ipslssimas Utriusque contra diabolum inimicitias insigniter expressas. Quocirca, sicut Christus, Dei hominumque mediator, humana assumpta natura, delens quod adversus nos erat chirographum, illud cruci triumphator affixit, sic Sanctissima Virgo, arctissimo et indissolubili vinculo cum Eo coniuncta, una cum Illo et per Illum, sempiternas contra venenosum serpentem inimicitias excercens ac de ipso pienissime triumphans, illius caput immaculato pede contrivit» (Pio IX, Acta, p. 1, vol. I, 607).

riportato una pienissima vittoria sul peccato e sulla morte che, negli scritti dell'Apostolo delle genti, appariscono sempre uniti»31.

Si noti come Pio IX abbia rilevato il trionfo di Maria sul peccato (l'Immacolata), mentre Pio XII ha rilevato il trionfo di Maria non solo sul peccato ma anche sulla morte (l'Assunta).

Inoltre: questa interpretazione del Protovangelo in favore della Corredentrice è talmente ovvia che gli stessi Luterani, fra le varie ragioni addotte per negare che «la donna» del Protovangelo è Maria, portavano anche questa: se «la donna» del Protovangelo fosse Maria, sarebbe «Corredentrice»; ma questo - dicevano - ripugna, perché Maria è peccatrice come tutti gli altri uomini, e perché abbiamo un unico Redentore, Cristo. (Cfr. GALLUS T., in Ephem. Mar., 2 1952, 427).

L'esegesi oggettiva, al contrario, dimostra che, se la «discendenza della donna», debellatrice di Satana, è il Redentore, la «madre» di quella «discendenza» non può essere altri che Maria, Corredentrice.

Questo argomento dedotto dal Protovangelo (Gen. 3, 15), secondo il P. Lennerz, è «abbastanza labile». P. Lennerz infatti non nega l'unione della Vergine con Cristo nelle inimicizie col serpente infernale e nel trionfo sopra il medesimo, ma ritiene che possa ivi parlarsi dell'ordine della redenzione soggettiva (i fedeli - dice - insieme con Cristo e per mezzo di Cristo, devono esercitare le inimicizie contro il demonio e possono trionfare su di lui) (De Beata Virgine, n. 169, p. 124). Anche il Goosens limita l'asserzione di Pio IX alla redenzione soggettiva (op. cit., p. 88-89).

Ma se si considerano oggettivamente e senza pregiudicate opinioni le parole di Pio IX, appare evidente che esse esprimono l'associazione di Maria a Cristo nella Redenzione oggettiva, ossia, nel rovesciamento del potere di Satana sull'uomo. Maria, infatti, ha le identiche inimicizie che ha Cristo col serpente infernale, ossia, è unita a Lui nella stessa lotta e nella stessa vittoria: cosa che non può

---

31 «Maxime autem illud memorandum est, inde a saeculo II, Mariam Vìrginem a Sanctis Patribus veluti novam Hevam proponi novo Adae, etsi subiectam, arctissime coniunctam in certamine illo adversus inferorum hostem, quod, quemadmodum in protoevangelio signifìcatur, ad plenissimam deventurum erat victoriam de peccato et de morte, guae semper in gentium Apostoli scriptis inter se copulantur» (AAS, 41 [1950], 768).

dirsi di nessun altro, all'infuori di Maria, per cui Maria soltanto, e nessun'altra umana persona, viene presentata come concausa della nostra salvezza. Si

tratta perciò della cooperazione di Maria alfa Redenzione oggettiva e non già della cooperazione alla Redenzione soggettiva.

L'Immacolata Concezione e l'Assunzione non sono altro che una logica conseguenza dell’associazione di Maria al duplice trionfo di Cristo: al trionfo cioè sul peccato (mediante l'immacolato concepimento) e sulla morte (mediante l'Assunzione), conseguenza penale del peccato (Rom. 5-6; 1Cor. 15, 24, 26, 54, 57; Hebr. 2, 14-15). Prima dunque, e più chiaramente, nel Protovangelo, viene espressa l'associazione della Corredentrice al Redentore, e poi vengono espresse l'Immacolata Concezione e l'Assunzione (non poteva essere «associata» al Redentore quale Corredentrice senza essere Immacolata e Assunta).

2) Nel Nuovo Testamento

Si ha l'adempimento della profezia pronunziata da Dio nell'Antico Testamento, in tre passi: due di S. Luca (l'Annunziazione e la profezia di Simeone) ed uno di S. Giovanni (la presenza di Maria presso la Croce del Figlio). Sono infatti tre passi nei quali si ha un parallelismo concettuale, se non verbale, col Protovangelo (Gen. 3, 15), al quale perciò si riallacciano (come l'avveramento alla profezia).

a) L'Annunziazione

Dal racconto dell'Annunziazione appare come la nostra salvezza sia stata posta da Dio nelle mani, anzi, nel cuore di Maria. L'Annunciazione segna l'ora più solenne della storia del mondo. S. Luca (2, 26-28) racconta che l'Angelo Gabriele fu mandato da Dio a Maria per ottenere il suo libero consenso a divenire Madre del Redentore in quanto tale. Racconta inoltre che Ella ben volentieri diede il richiesto consenso dicendo: «Ecco l'Ancella del Signore, sia fatto di me secondo la tua parola» (Lc. 1, 38), acconsentendo così implicitamente a tutti i sacrifici e a tutte le rinunzie richieste dalla missione salvifica del Figlio32.

---

32 Il termine della maternità proposta a Maria era doppio: la persona divina

Nel Mistero dell'Annunziazione la Vergine SS., per libera disposizione divina, ci appare come «Mediatrice» di salvezza tra Dio e gli uomini. Appare infatti non

soltanto come «media» (in mezzo) tra i due estremi, ossia, tra Dio e l'umanità peccatrice; ma anche come anello di congiunzione di questi due termini (Dio e l'Umanità) infinitamente distanti, separati dal peccato dell'umanità; ci appare quindi vitalmente inserita nella storia della salvezza, mediante il suo libero consenso all'Incarnazione redentrice del Verbo, da Lei dato a nome e come rappresentante di tutta l'umanità, come hanno insegnato Leone XIII e Pio XII.

Leone XIII, nell'Enciclica «Fidentem piumque», scriveva: «Ella, infatti, agli uomini in preda all'eterna perdizione, addusse il Salvatore, sin da quell'istante in cui, col suo mirabile consenso, "in luogo di tutta l'umana natura" (S. Th., III, q. 30, a. 1), ricevette l'annunzio del sacramento di pace arrecato in terra dall'Angelo (ASS 29 [1896-1897] p. 206). Altrettanto aveva insegnato lo stesso Pontefice nell'Enciclica «Octobri mense»: «Volendo l'Eterno Figlio di Dio assumere l'umana natura per redimere e glorificare l'uomo, e così stringere una mistica unione con il genere umano, non volle fare ciò prima di aver chiesto il libero consenso di colei che aveva prescelto a Madre, e che rappresenta in certo modo l'umanità intera, secondo la bellissima e verissima espressione della Aquinate: "Per l'Annunziazione si aspettava il consenso della Vergine, in nome e vece di tutta l'umana natura" (S. Th., III, q. 30, a. 1)» (ASS 24 [1891-1893] p. 195).

Anche Pio XII, nell'Enciclica «Mystici corporis» ha scritto: «Ella acconsentì in luogo di tutta l'umana natura affinché si avesse una specie di spirituale matrimonio tra il Figlio di Dio e l'umana natura» (AAS 35 [1943] p. 247).

Dal libero consenso della Vergine Iddio ha voluto far dipendere la salvezza del mondo. In tal modo Ella dava Dio agli uomini e gli uomini a Dio: «Ecco l'Ancella del Signore! Si compia in me secondo la tua parola!». In seguito infatti a questo libero consenso della Vergine, «il Verbo si fece carne ed abitò fra noi» (Gv. 1, 14), come nostro Salvatore (Gesù = Yahweh-Salvatore). Ed ebbe così ini-

---

del Verbo fatto uomo (per cui quella maternità fu elevata ad essere divina) e la missione di Salvatore dell'umanità (per cui quella maternità fu elevata ad essere salvifica).

zio la riconciliazione, ossia, la «pace» tra Dio e l'umanità peccatrice, Mediatrice la Vergine Maria. Nel «Fiat» di Nazaret era implicito il «Fiat» del Calvario, ossia, l'accettazione del sacrificio del Figlio suo Salvatore per la salvezza del genere umano.

Si noti il parallelismo reale del testo lucano col testo genesiaco del «Protovangelo» (Gen. 3, 15). E infatti, gli stessi protagonisti che figurano nella

prevaricazione (l'Angelo, Eva, Adamo), figurano anche nella Redenzione (l'Angelo, la nuova Eva, il nuovo Adamo) (Cfr. DUBARLE, Les fondements bibliques du titre: Marie la Nouvelle Eve. In «Rech. de Se. Rel.», 39, 1951, p. 49-64).

Nella prevaricazione abbiamo: l'Angelo cattivo, il quale istiga Eva chiedendo il suo consenso al male, rovina dell'umanità; Eva che acconsente alle istigazioni dell'Angelo e spinge Adamo al peccato, cooperando così con lui alla rovina del genere umano. Nella Redenzione troviamo, in senso diametralmente opposto, gli stessi tre protagonisti, vale a dire: l'Angelo buono, Gabriele, il quale invita la Vergine ad acconsentire alla proposta di Dio; Maria, nuova Eva, la quale liberamente acconsente alla proposta dell'Angelo, cooperando così alla salvezza dell'umanità, dandole cioè il Verbo Incarnato e Redentore, il nuovo Adamo il quale, fin da quel momento; dventando mortale, inizia nel seno di Maria quel sacrificio redentivo che terminerà poi sul Calvario, sull'altare della Croce (Hebr. 10, 50).

Conseguentemente, come Eva, nel paradiso terrestre, dietro la istigazione dell'Angelo delle tenebre, era stata «mediatrice» del peccato e della morte, così Maria, nella sua casetta di Nazareth, dietro l'istigazione dell'Angelo della luce, divenne «Mediatrice» di grazia e di vita. «Volle il Padre delle misericordie - dice il Concilio Vaticano II nel cap, VIII della «Lumen gentium» - che l'accettazione della predestinata madre precedesse l'Incarnazione, perché così, come una donna aveva contribuito a dare la morte, una donna contribuisse a dare la vita» (n. 56)33.

Maria SS., col suo consenso libero e meritorio, ha reso possibile l'opera della nostra Redenzione. Il consenso della Vergine, quindi, ebbe per oggetto tutta l'opera della nostra salvezza. In forza del suo libero consenso alla Incarnazione del Verbo per la Redenzione

---

33 «Voluit autem misericordiarum Pater, ut acceptatio praedestinatae matris incarnationem praecederet, ut sic, quemadmodum femina contulit ad mortem, ita etiam femina conferret ad vitam» (n. 56).

degli uomini, la Vergine fu unita al Redentore «da uno stretto ed indissolubile vincolo» (n. 53). «Così Maria - insegna il Concilio Vaticano II -, figlia di Adamo, acconsentendo alla parola divina, diventò Madre di Gesù, e abbracciando, con tutto l'animo e senza peso di peccato, la volontà salvifica di Dio, consacrò totalmente se stessa quale Ancella del Signore alla persona e all'opera del Figlio suo, servendo al mistero della redenzione sotto di Lui e con Lui; con la grazia di Dio onnipotente. Giustamente quindi i Santi Padri ritengono che Maria non fu strumento meramente passivo nelle mani di Dio [parte negativa], ma

che cooperò alla salvezza dell'uomo con libera fede e obbedienza [parte affermativa]. Infatti, come dice S. Ireneo, Essa "obbedendo, divenne causa di salvezza per sé e per tutto il genere umano" (S. Irenaeus, Adversus haereses, III, 22, 4, PG 7, 599a; ed. Harvey 2, 123). Onde non pochi antichi Padri, nella loro predicazione, volentieri affermano con Ireneo che "il nodo della disobbedienza di Eva ha avuto la sua soluzione coll'obbedienza di Maria; ciò che la vergine Eva legò con la sua incredulità, la vergine Maria sciolse con la fede'' (Ibid., ed. Harvey, 2, 124); e facendo il paragone con Eva, chiamano Maria "madre dei viventi" (S. Epiphanius, Panarion: Haeresis 78, 18, PG 42, 728cd-729ab), e affermano spesso: "la morte per mezzo di Eva, la vita per mezzo di Maria" (S. Hieronymus, Epistola 22, 21, PL 22, 408). Cfr. S. Augustinus, Sermo 51, 2, PL 38, 335; Sernio 232, 2 (.ib. 1108). S. Cyrillus Hierosolymitanus, Catechesis 12, 15, PG 33, 741ab). S. Ioannes Chrysostomus, In psalmum 44, 7, PG 55, 193. S. Ioannes Damascenus, Homilia II in Dormitionem Deiparae (PG 96, 728). (n. 56).

Si notino le varie espressioni con le quali il Concilio Vaticano II, dall'episodio dell'Annunziazione, deduce la Corredenzione. Parla infatti di «accettazione» dell'Incarnazione; parla di «contributo» nel dare al mondo la vita; parla di «consenso» alla Parola divina; parla di «consacrazione» della Vergine di Nazareth alla «Persona» e all'«opera» del Figlio (ossia, alla stessa Redenzione oggettiva); parla di «servizio» al mistero della Redenzione. Il Concilio inoltre ha rilevato che il «consenso fedelmente prestato nell'Annunziazione» fu «mantenuto senza esitazione sotto la Croce» (n. 61).

Né meno vigorosa è l'affermazione di Paolo VI nella Esortazione Apostolica «Signum magnum»: «Da quel momento [quando pronunziò il suo «Fiat»] Ella consacrò tutta se stessa al servizio

non soltanto del Padre celeste e del Verbo incarnato, divenuto suo Figlio, ma altresì di tutto il genere umano, avendo compreso che Gesù, oltre a salvare il suo popolo dalla schiavitù del peccato, sarebbe stato il Re di un Regno messianico, universale ed imperituro (Matth. 1, 21; Luc. 1, 33)» (AAS 59 [1967] p. 469).

Vari santi Padri hanno interpretato la scena della Annunziazione come parallela alla scena della prevaricazione34.

Ci si può chiedere: il libero consenso di Maria all'Incarnazione redentiva del Verbo può appellarsi cooperazione immediata alla Re-

---

34 Non vedo perciò come si possano conciliare col testo del Vaticano II le seguenti equivoche asserzioni di R. Laurentin:

«Ma dal momento dell'Incarnazione, non c'è più bisogno d'altre mediazioni. Il Dio fatto uomo colma nella sua persona, non solo il divario creato dal peccato fra l'uomo indegno e il Dio santissimo, ma anche quello della trascendenza fra il Creatore e la creatura. Egli è la Mediazione assoluta. L'«ambasceria» dell'Annunciazione ha esaurito il suo compito, raggiungendo il suo scopo. La mediazione di Gabriele termina col suo messaggio, la mediazione di Maria «fra Dio e gli uomini» si compie (s'achève) col fiat. Essa ha il suo sbocco nell'unico Mediatore, che riunisce ontologicamente nella sua persona i due poli da riconciliare: Dio e l'uomo; e li riconcilierà col Sacrificio insostituibile consumato sulla Croce. Da quel momento, la parola «mediazione» non può più avere per Maria che un senso relativo e subordinato. La sua mediazione, orientata completamente all'attuarsi dell'Incarnazione, non può più aggiungersi, dall'esterno, a quella del Verbo, una volta incarnato. La sua posizione è caratterizzata dall'unione con il Cristo mediatore» (op. cit., p. 141-142).

Abbiamo qui varie asserzioni equivoche. Per dissiparle, è necessario fare alcune distinzioni.

1) La «Mediazione» di Maria SS., sia prima sia dopo l'Incarnazione del Verbo, «non nasce da una necessità - come si è espresso il Concilio Vaticano II - ma dal beneplacito di Dio» (n. 60). La «Mediazione» della Vergine, quindi, non deve essere limitata al solo tempo anteriore all'Incarnazione (come ha fatto il Laurentin), ma è da estendersi anche al tempo posteriore all'Incarnazione del Verbo, poiché non solo dopo ma anche prima dell'Incarnazione del Verbo «non vi è più bisogno d'altre mediazioni».

2) È ben vero che il Verbo Incarnato e Redentore è «la Mediazione assoluta», indipendente; ma nessuno ha mai osato asserire altrettanto di Maria SS., la quale è stata sempre considerata «Mediatrice» non già in senso assoluto e indipendente, ma solo - come lo stesso Laurentin sembra credere - in «senso relativo e subordinato». Ma questa «Mediazione» mariana «relativa e subordinata» - ripetiamo - si verificò non soltanto dopo l'Incarnazione del Verbo, ma anche prima dell'Incarnazione del Verbo, poiché la Vergine SS. fu immacolata, senza colpa, e poté prestare il suo libero consenso all'Incarnazione del Verbo soltanto per grazia derivata dallo stesso Verbo Incarnato, suo Figlio, e perciò in dipendenza da Lui.

3) Il parallelismo tra la «mediazione» dell'Angelo e la «Mediazione» di Maria è infelice e non si regge in piedi. Mentre infatti la «mediazione» dell'Angelo ebbe termine col suo annunzio alla Vergine, la «Mediazione» di Maria, al contrario

denzione oggettiva?... P. Lennerz (De Beata, n. 276) e Goossens (op. cit., p. 102) lo negano. Molti altri, al contrario, l'affermano. E con ragione.

L'Incarnazione, infatti, è, per se stessa, l'inizio della Redenzione; orbene, il libero consenso della Vergine rese immediatamente possibile e iniziò la

Redenzione oggettiva. Non vi è nulla di mezzo tra il libero consenso di Maria all'Incarnazione e l'Incarnazione stessa. Come è dunque immediata ed effettiva la cooperazione di Maria all'Incarnazione redentrice, così è immediata ed effettiva la cooperazione di Maria all'inizio della Redenzione oggettiva. La Redenzione era già in germe nell'Incarnazione redentrice. Iddio non aveva alcun bisogno del consenso di Maria. Volle tuttavia che l'Incarnazione redentrice dipendesse dal libero consenso di Lei. Il suo «Fiat», mai da Lei revocato, l'accompagnò durante tutta la vita del Figlio suo Redentore, particolarmente poi sul Calvario, avrebbe il suo pieno compimento. La morte di Cristo come evento salvifico non è altro che il termine dell'Incarnazione salvifica fatta in carne passibile; e la compassione di Maria, a sua volta, non è altro che il termine del suo consenso ad una tale Incarnazione. Si tratta di due stadi di un'identica cooperazione all'identico mistero: lo stadio incoativo e lo stadio completivo. L'accettazione della morte di Cristo era implicita nell'accettazione della maternità salvifica del Salvatore. Iniziatasi a Nazareth, una tale maternità salvifica si compiva sul Calvario (cfr. ALFARO I., art. cit., p. 293-303).

Alla stessa conclusione si giunge se si considerano le condizioni che si richiedono affinché un'azione morale influisca direttamente, immediatamente nell'effetto. Queste condizioni sono due: 1) efficacia e intenzione, ossia: 1) che l'azione influisca efficacemente sull'effetto; e 2) che l'azione intenda (ossia, tenda ad) un tale effetto. In forza della prima condizione (ossia, della efficacia) si ha un vero influsso dell'azione morale sull'effetto; in forza invece della seconda condizione (ossia, dell'intenzione), questo vero influsso dell'azione morale sull'effetto diventa immediato, ossia, si estende, per se stesso, fino all'effetto (non cessando d'influire fino a che l'effetto non sia prodotto.

(quantunque relativa e subordinata alla «Mediazione» di Cristo) si estese a tutta l'opera della nostra salvezza quale «Socia» del Mediatore (come ha insegnato espressamente il Concilio Vaticano II nel Capo VIII, «De Beata»).

Per intendere pienamente in che modo l'intenzione di un effetto renda immediato l'influsso di un'azione morale, è necessario prestare attenzione alla differenza essenziale che esiste tra l'azione fisica e la azione morale. L'azione fisica, infatti, non può raggiungere un effetto senza percorrere, gradatamente, vari stadi, ossia, senza passare attraverso qualcosa di medio, e perciò influire nell'effetto in modo mediato, indiretto. L'azione morale, al contrario (che si attua con gli atti dell'intelletto e della volontà), può portarsi in modo immediato (di un sol colpo) sull'effetto. Inoltre, è proprio dell'intenzione portarsi immediatamente sul fine, senza arrestarsi ai mezzi: «intentio est actus

voluntatis respectu finis» (S. Th., 1-2; 9, 12, ad 4). «Intentio respicit finem, secundum quod est motus voluntatis» (ibid., a. 2, c.).

Del resto, lo stesso senso comune ci dice che quando un effetto, buono o cattivo, viene inteso da un agente morale, si deve imputare anche a lui, quand'anche il suo influsso fisico fosse soltanto remoto. Quando, al contrario, si tratta di cause soltanto fisiche, l'effetto è imputato soltanto all'ultima causa. Per esempio: una scossa di terremoto (causa fisica) schianta una casa, la quale (causa fisica) uccide un'intera famiglia. L'uccisione di questa famiglia (effetto) viene attribuita immediatamente alla sola casa schiantata, e solo mediatamente ed indirettamente viene attribuita al terremoto. Ben diverso è il caso quando si tratta non già di cause fisiche ma di cause morali, ossia, di cause intellettive e volitive. Così, per es., Tizio, servo, ha intenzione di uccidere il suo padrone; però, non vuole eseguire il suo iniquo disegno senza il consenso di Caio, suo collega. Caio dà il suo consenso all'uccisione del padrone, e Tizio lo uccide. A chi si deve imputare immediatamente l'uccisione del padrone?... A tutti e due. A Tizio come causa prossima fisica e morale, e a Caio come a causa prossima morale, poiché il suo consenso si portava immediatamente sull'effetto, ossia, sull'uccisione del padrone.

Premessi questi necessari e innegabili schiarimenti, ci sembra assai facile provare come il consenso della Vergine SS. (che è un'azione morale, ossia, personale e libera) abbia avuto le due condizioni richieste perché un'azione influisca direttamente ed immediatamente sull'effetto (nel caso nostro, sulla Redenzione degli uomini), vale a dire: l'efficacia e l'intenzione. L'azione morale, ossia, il consenso della Vergine fu efficace, vale a dire, ebbe un vero influsso nell'effetto, poiché ci viene presentato dal Vangelo (e, più ancora esplicita-

mente, dalla costante ed unanime tradizione) come voluto, ossia, richiesto da Dio per la nostra redenzione. Dal fatto stesso che Iridio richiede, per l'Incarnazione redentiva, il libero consenso della Vergine, e non si incarna se non dopo averlo ottenuto, è evidente che Egli ha disposto di non volerla effettuare senza un tale consenso, il quale, per ciò stesso, influisce realmente sulla Redenzione, per operare la quale il Verbo s'incarnava. E il motivo di una tale disposizione divina si ritrova facilmente nel fatto che, come la rovina del genere umano aveva avuto inizio dal libero consenso di una donna (Eva), così la redenzione del medesimo doveva avere inizio dal consenso dato da un'altra donna (Maria) all'Incarnazione redentrice (cfr. S. Th., III, q. 30, a. 2).

Il consenso della Vergine, oltre ad influire sull'effetto (la Redenzione), intendeva anche un tale effetto (ossia, la Redenzione per la quale il Verbo divino s'incarnava). Ella, infatti, dalle parole stesse dell'Angelo: «gli imporrai il nome di Gesù», ossia, Salvatore, dovette ben comprendere che Dio l'invitava a dare liberamente al mondo il Redentore, o la Redenzione, e quindi su di essa, nel dare il suo consenso, dovette necessariamente portarsi la sua intenzione.

Cresce poi la forza di questo argomento se si riflette un istante come a Dio non premeva tanto il chiedere questo libero consenso della Vergine per l'Incarnazione considerata in sé stessa, quanto per l'Incarnazione considerata come redentiva. E la ragione è chiara. La Incarnazione considerata in se stessa non avrebbe fatto altro che sollevare la Vergine ad una altezza la quale tocca i limiti dell'infinito, senza esigere da Lei, per tutto questo, il minimo sacrificio. Se è così, quale motivo avrebbe avuto Dio di chiedere il consenso ad una sua creatura per sollevarla ad una grandezza che, per quanto immensa, nulla le sarebbe costata?... Ben altra cosa, invece, è la Incarnazione considerata come redentiva. Considerata sotto questo aspetto, l'Incarnazione presentava alla Vergine non solo una gloria di smisurata grandezza. ma anche un sacrificio di smisurata grandezza, sacrificio che avrebbe, in certo qual modo, compensato la gloria e che Ella non aveva, d'altronde, necessità di accettare. Ciò posto, ben si comprende come Iddio, con finezza divina, prima di imporre alla futura sua Madre un sacrificio così smisurato, abbia richiesto e voluto il suo libero consenso.

La Vergine SS., dunque, col suo libero consenso, cooperò direttamente, immediatamente alla redenzione del genere umano: «Sin-

gulari tuo assensu - dirà lo ps. Agostino - mundo succurristi perdito» (De Annunt., PL 39, 2014-2107) 35.

Negli altri due testi biblici viene meglio specificata la partecipazione di Maria SS. alla Redenzione mediante la sua Compassione unita alla Passione di Cristo.

b) Il Vaticinio di Simeone

Il testo che riferisce la profezia del Santo Vecchio Simeone ha questa idea centrale: il futuro doloroso destino di Cristo e di Maria: «Ecco che questi (Gesù) è destinato ad essere occasione di caduta e di risorgimento per molti in Israele e a segno di contraddizione, e tu stessa (Maria) ne avrai l'anima trafitta da una spada, affinché siano svelati i pensieri di molti cuori» (Lc 2, 34-35).

Il destino di Cristo - come appare dal cantico di Simeone - è doppio: universale (relativo a tutti gli uomini) e particolare (relativo ad alcuni uomini). Destino universale: Egli è destinato ad essere «la salvezza» preparata da Dio a «tutti i popoli», la «luce a rischiarare le genti», e perciò ad essere la «gloria del popolo d'Israele». Destino particolare: positivo per alcuni (quello di essere occasione «di risorgimento per molti in Israele») e negativo per altri (quello di essere occasione involontaria di caduta per molti in Israele e quello di essere «segnale di contraddizione», «affinché siano svelati i pensieri di molti cuori», ossia, affinché sia svelata la loro perfidia).

Il destino di Maria. Ella è destinata da Dio a patire con Cristo che patisce: «E tu stessa ne avrai l'anima trafitta da una spada, affinché siano svelati i pensieri di molti cuori». Abbiamo qui l'associazione per volere divino di Maria a Cristo, nello stesso dolore, nella stessa sorte dolorosa che opera la salvezza del mondo. La natura poi di questa associazione non sembra che possa trovare una

---

35 Si noti però che Iddio, subordinando la Incarnazione e la Redenzione al libero consenso della Vergine, era più che sicuro che la Vergine SS. non si sarebbe rifiutata, poiché Iddio, causa prima, senza fare la minima violenza alla libertà della sua creatura, anzi, rendendola più perfetta e più somigliante alla sua, può condurla a volere infallibilmente ciò che Egli vuole. È questa una verità indiscutibile, checché sia delle varie opinioni con cui si è tentato spiegarla. Dio dunque non aveva affatto a temere che l'opera della Redenzione potesse andare a vuoto: Egli volle depositarla nel cuore verginale di Lei affinché sbocciasse da esso.

spiegazione sufficiente nel solo fatto che la Vergine è Madre di Cristo. Per esprimere infatti una tale associazione, sarebbero state sufficienti le parole: «E tu stessa ne avrai l'anima trapassata da una spada», senza aggiungere immediatamente le parole (le quali si riferiscono, oltreché a Maria, anche a Cristo): «affinché siano svelati i pensieri di molti cuori», ossia, coloro che sono «la discendenza del demonio»: Inoltre essendo stata destinata da Dio ad essere associata a Cristo nel lato' negativo (occasione di caduta per molti, bersaglio di contraddizione) non poteva non essere associata a Cristo anche nel lato positivo (occasione di risorgimento per molti), come nuova Eva, come Socia del Redentore nell'opera della Redenzione. E così Maria visse con la spada nel cuore.

Si accenna qui alla realizzazione della «inimicizia» o «lotta» (predetta dal «Protovangelo») di Satana e della discendenza di lui contro la donna e la discendenza di Lei. Una tale «lotta» o «contraddizione» infatti (secondo una grande maggioranza d'interpreti) servirà a distinguere la discendenza della donna dalla discendenza di Satana, come appare dalle parole stesse della profezia: «(segno di contraddizione) e la stessa tua anima sarà trafitta dalla spada affinché si manifestino i pensieri di molti cuori». Ne segue perciò la intima associazione di Maria Santissima al sacrificio redentivo del Figlio, del quale, nella presentazione, Ella stessa farà tosto l'oblazione a Dio, per la Redenzione dell'umanità, È come l'offertorio del Sacrificio del Golgota36.

c) Maria sul Calvario

Nell'altro testo neotestamentario - quello di San Giovanni - Maria SS. ci viene presentata sul Calvario, ai piedi della Croce. Due cose vengono messe in rilievo dall'Evangelista: la presenza di Maria sul Calvario e la ragione intima di una tale presenza.

Viene messa in rilievo, in primo luogo, la presenza di Maria sul Calvario: «Presso la Croce di Gesù stava la madre di Lui...» (Gv 19, 25). Maria SS. è presente proprio nell'«ora» in cui la lotta

---

36 Cfr. GALLUS T., S.J., De sensu verborum Lc. 2, 35 eorumque momento mariologico. In «Biblica», 29 (1948) p. 220-239.

Anche M.-A. FEUILLET, sembra vedere, nella profezia di Simeone, un'affermazione dell'associazione di Maria SS. alla Redenzione (cfr. Melanges Albert Gelin, Mappus, 1962).

(«le inimicizie») tra Lei col suo Figlio e il serpente infernale col suo seme (i suoi seguaci) raggiungeva il suo vertice e veniva coronata dalla vittoria riportata sul «Principe» di questo mondo. Parlando infatti di quest'«ora», Gesù, pochi giorni prima della sua Passione - come ci riferisce lo stesso S. Giovanni - aveva detto: «Adesso ha luogo il giudizio per questo mondo [nel quale giudizio il mondo verrà condannato]; adesso il principe di questo mondo [ossia, Satana, fino allora padrone del mondo] sarà scacciato fuori [perderà il suo impero sul mondo]. Ed io, quando sarò levato in alto da terra [messo in croce], tutti attirerò a me. E ciò diceva per significare di quale morte stava per morire» (Gv. 12, 31- 3 3). In questo testo giovanneo viene espresso, in senso proprio, quanto nel Protovangelo (Gen. 3, 15) viene espresso in senso metaforico 37.

Con la sua presenza sul Calvario, durante l'immolazione del Figlio, Maria SS. rendeva esplicito ciò che era implicito nel «Fiat» da Lei pronunziato nel momento della Incarnazione redentrice del Verbo. Con quel suo assenso («Fiat»), Ella aderiva a tutto ciò che l'Eterno Padre aveva disposto riguardo al Salvatore, suo Figlio. Per questo il S. P. Paolo VI. vede la Vergine «forte e costante nell'adempiere la sua missione fino all'olocausto di se stessa, in piena comunione di sentimenti col Figlio suo che s'immolava sulla croce per donare agli uomini una vita nuova» (Esortazione Apostolica «Signum magnum»: AAS 59 [1967] p. 470). Per questo il Concilio Vaticano II ha asserito che la Vergine «fu presente» sul Calvario «non senza un disegno divino»; «soffrendo immensamente col suo Uni-

37 Altrettanto si dica dei seguenti due testi di S. Paolo: uno nella lettera ai Colossesi e l'altro nella lettera agli Ebrei. Nella lettera ai Colossesi così spiega la nostra redenzione. ossia, la nostra rigenerazione in Cristo: «E a voi, che eravate morti per i vostri peccati...[Dio] rendette la vita insieme con Lui, condonandovi tutti i peccati». Descrive poi con accenti tragici il modo con cui tale remissione dei peccati è avvenuta, dicendo: «Scancellando [col sangue di Cristo] il chirografo del decreto che era sfavorevole a noi, che era contro di noi, ed egli lo tolse di mezzo affiggendolo alla croce: e spogliati i principati e le potestà [ossia, i demoni che tenevano schiavi gli uomini] li menò gloriosamente in pubblica mostra [come trofei dinanzi al carro trionfale] avendo di essi trionfato in se stesso» (2, 14-15). E nella lettera agli Ebrei: «Poiché dunque i figlioli [gli uomini] partecipano la carne e il sangue (la natura umana passibile e mortale), Egli [Cristo] pure partecipò similmente le medesime cose [ossia, prese l'umana natura, passibile e mortale]: affin di distruggere [ossia, ridurre all'impotenza, spogliare della potestà] colui che aveva l'impero della morte [pel fatto che aveva indotto i nostri progenitori al peccato, causa della morte], cioè il diavolo: e affine di liberare coloro che, pel timore della morte, stavano per tutta la vita in schiavitù» (2, 14-15).

genito, e associandosi con animo materno al sacrificio di Lui, donando con amore il suo consenso all'immolazione della vittima da Lei generata» (n. 58). E più in giù, parlando del consenso prestato dalla Vergine nell'Annunziazione», il Concilio aggiunge immediatamente che un tale consenso venne dalla Vergine «mantenuto senza esitazione sotto la croce» (n. 62). Venne quindi espresso, un tale consenso, con la sua stessa presenza sul Golgota.

Ma oltre a rilevare la presenza di Maria sul Calvario, S. Giovanni accenna anche all'intimo significato di una tale presenza. Ciò risulta dalle parole rivolte da Gesù crocifisso alla Madre: «Donna, ecco il tuo figlio!» e al discepolo: «Ecco la madre tua!» (Gv.19, 26-27). Maria SS. è «la donna» - come l'appella Gesù - presso l'albero della croce, del tutto opposta alla «donna» presso l'albero fatale dell'Eden; è la nuova Eva nell'atto di rigenerare alla vita soprannaturale della grazia tutti coloro che la vecchia Eva aveva generato alla morte soprannaturale: è la vera «madre di tutti i viventi» (Gen. 3, 20) del tutto opposta a colei che fu, in realtà, la madre di tutti i morenti. Questa spirituale soprannaturale maternità di Maria SS. verso tutti gli uomini coincide perfettamente con la sua cooperazione immediata alla cosiddetta Redenzione oggettiva (poiché la Redenzione non è altro che la rigenerazione soprannaturale della umanità alla vita della grazia, distrutta dal peccato).

Concludendo: Dai luoghi biblici da noi citati, sia dell'Antico che del Nuovo Testamento, appare come la cooperazione immediata di Maria SS. alla

Redenzione del genere umano, insegnata in modo così chiaro dal Magistero Ecclesiastico ordinario, sia solidamente fondata sulla Sacra Scrittura.

4. FONDAMENTI TRADIZIONALI

È nostro intento dimostrare in che modo la cooperazione di Maria Santissima all'opera delia Redenzione del genere umano si sia andata sviluppando, precisando e formulando attraverso il corso dei secoli.

1) Secolo II

L'azione salvifica di Maria Santissima si trova contenuta, come nel suo primo germe, nel notissimo parallelismo Eva-Maria.

172

Il primo a mettere in rilievo un tale parallelismo è stato S.

GIUSTINO MARTIRE, della prima metà del secondo secolo (+165- 166). Dice: «Se per opera della Vergine, Egli [Cristo] si è fatto uomo, ciò è avvenuto perché, secondo il piano [divino], per la stessa via attraverso la quale la disobbedienza nata dal serpente ha avuto il suo principio, avesse anche la soluzione. Eva, essendo vergine e incorrotta, accolse la parola del serpente, e generò la disobbedienza e fa morte; Maria, invece, la Vergine, ha concepito fedeltà e gioia allorché ricevette dall'angelo Gabriele l'annunzio che sarebbe disceso su di Lei lo Spirito del Signore e l'avrebbe adombrata la forza dell'Altissimo di modo che il generato da Lei sarebbe stato [un essere] santo, il Figlio di Dio; [annunzio al quale Ella] rispose: sia fatto in me secondo la tua parola. E così per mezzo di Lei fu generato Colui intorno al quale sono state fatte tante profezie, [Colui] per mezzo del quale Dio schiaccia il serpente e gli Angeli e gli uomini che a Lui assomigliano, e opera la liberazione dalla morte in favore di coloro i quali abbandonano i loro malvagi sentimenti e credono in Lui» (Dialogus cum Tryphone, n. 100, PG 6, 709-711a; ed. Archambault, Coll. Hemmer e Lejau, 2, Paris 1909, p. 122-124). GH elementi fondamentali del parallelismo antitetico sono evidenti: 1) Eva, ancora vergine, crede al serpente; Maria vergine crede all'angelo Gabriele; 2) Eva, a causa della sua incredulità e disobbedienza, diventa madre del peccato e della morte; Maria, a causa della sua fede ed obbedienza, diventa madre del distruttore del peccato e della morte; e tutto ciò 3) in forza del «piano» divino di rivincita di Dio sul serpente. In altri termini: come Eva per la sua disobbedienza, con Adamo e per mezzo di Adamo, ci ha dato la rovina e la morte; così Maria, per mezzo della

sua obbedienza, con Cristo e per mezzo di Cristo, ci ha dato la vita, la salvezza.

Questo parallelismo trova un ulteriore sviluppo, in tutti i suoi particolari, presso S. IRENEO, Vescovo di Lione, della seconda metà del secolo secondo (140c-t202-203), rappresentante di tre Chiese: l'Orientale (dalla quale provenne), la Romana (nella quale dimorò) e la Francese (di cui fu l'Apostolo). È celebre la sua teoria sulla «ricapitolazione» in forza della quale il piano della Redenzione procede in modo inverso al piano della prevaricazione: come Eva, nel piano della prevaricazione ordito da Satana fu associata ad Adamo, così nel piano della Redenzione stabilito da Dio, Maria (nuova Eva) fu associata a Cristo (nuovo Adamo).

173

È quanto esprime S. Ireneo in vari testi. Parlando dell'Annunziazione, dice: «Stridente è il confronto tra Maria ed Eva: Maria si riscontra obbediente quando dice: Ecco la tua serva, o Signore, si si faccia di me secondo la tua parola. Eva, al contrario, fu disobbediente mentre era ancora vergine...e con la sua disobbedienza divenne causa di morte per sé e per tutto il genere umano: parimenti Maria, rimando vergine, quantunque unita in matrimonio con uno sposo per Lei predestinato, con l'obbedienza, divenne causa di salvezza per sé e per tutto il genere umano. Ciò che Eva con l'incredulità aveva legato [alla morte], fu sciolto da Maria con la fede» (Ad versus haeres, I. III, 22; Harvey, II, 123-124). Ed altrove, parlando sempre dell'Annunziazione, dice: «La prima [Eva] si era mostrata disobbediente a Dio; l'altra [Maria], al contrario, docile alla divina sapienza, obbedì a Lui [Dio] così perfettamente che la vergine Maria poté divenire l'Avvocata della vergine Eva. Pertanto, come il genere umano era stato consacrato alla morte da una vergine [Eva], così da una vergine [Maria] è stato salvato [dalla morte]: l'obbedienza di una vergine ha compensato così la disobbedienza di un'altra vergine» (Adv. baer.,I. V, 19, 1, 375-376). Altrove ancora, il S. Dottore sintetizza il suo pensiero così: «Come a causa di una vergine disobbediente l'uomo è stato colpito ed è precipitato e morto, così anche a causa di una vergine la quale obbedì alla parola di Dio, la Vita prese vita nell'uomo predestinato...

«Era infatti necessario e conveniente che Adamo fosse restaurato [o ricapitolato] nel Cristo, affinché il mortale fosse assorbito e inghiottito dall'immortalità, ed Eva fosse restaurata [o ricapitolata] in Maria, affinché una vergine, diventando l'avvocata di un'altra vergine, distruggesse ed abolisse la disobbedienza di una vergine con l'obbedienza di un'altra vergine» (EtJideixis seu Demonstratio apostolicae praedicationis, ed. Weber, Friburgi 1917, p. 59).

La dottrina di S. Ireneo si può ridurre ai punti seguenti: 1) nell'opera della «ricapitolazione», Maria SS. ha una parte centrale, esclusivamente sua («sola Maria cooperante dispositioni», ossia, alla «ricapitolazione» per mezzo dell'Incarnazione: Adv. haer., 3, 21, 7); 2) in quest'opera di «ricapitolazione»,

«Maria sta ad Eva come Cristo sta ad Adamo; 3) come la disobbedienza di Eva fu causa della sua rovina e di quella di tutto il genere umano, così l'obbedienza di Maria (insieme all'obbedienza di Cristo, nuovo Adamo, suo Figlio) fu causa di salvezza per sé e per tutto il genere umano. Questa

cooperazione di Maria alla salvezza del genere umano non è già mediata, remota (limitata cioè all'Incarnazione senza alcuna connessione con la Redenzione), ma è immediata, prossima, poiché si riferisce - secondo S. Ireneo - all'Incarnazione in quanto connessa con la Redenzione, ossia, con la «ricapitolazione». Il Verbo infatti ci ha tutti, virtualmente, «ricapitolati» (inclusi) in Lui nell'istante stesso in cui prendeva la nostra carne nel senso di Maria per portarci con Lui sulla croce, per farci morire con Lui e poi risorgere con Lui (nostro Capo): la nostra «ricapitolazione» nel Cristo morente e risorgente è sbocciata dalla nostra «ricapitolazione nel Verbo fatto carne. In questa «ricapitolazione», Maria ha una parte centrale, essenziale, unica. La nostra salvezza - secondo S. Ireneo - è frutto dell'obbedienza salvifica di Cristo e di Maria (come la nostra rovina è stata frutto della disobbedienza di Adamo e di Eva), fatte, naturalmente, le debite proporzioni.

Relativamente al parallelismo antitetico Eva-Maria, ritengo utile rilevare due cose: l'origine e il valore teologico.

1) L'origine del parallelismo Eva-Maria

Si discute, fra gli autori, se un tale parallelismo sia di origine apostolica (ossia proveniente, in qualche modo, dalla predicazione degli Apostoli), oppure sia stato originato unicamente dall'esegesi biblica di un testo di S. Paolo fatta dai primi Padri (Giustino, Ireneo). Chi sostiene la prima ipotesi e chi la seconda[38].

I sostenitori dell'apostolicità del parallelismo Eva-Maria fanno rilevare che S. Giustino e S. Ireneo, due autori del sec. II (uno della prima metà e l'altro della seconda metà) provengono tutti e due dall'Asia minore, dove visse e predicò, fino alla fine del secolo

---

38 L'origine apostolica di un tale parallelismo è sostenuta da Lebon (L'Apostolicité de la doctrine de la médiation mariale, in «Recherches de théol. anc. et méd.» 2 [1930] P. 129-159), da Druwé E., (La médiation universelle de Marie, in «Maria» del P. Du Manoir, vol. I, 468-470; Terrien (La mère de Dieu et la mère des hommes, II P., t. I, p. 13), da Unger D. (S. Irenaei Lugdunensis Episcopi doctrina de Maria virgine matre, Socia Jesu Christi Filii sui ad opus

recapitulationis, in «Maria et Ecclesia», IV, p. 99) ecc. Questa sentenza era già stata proposta da Bossuet, dal Card. Newman (cfr. Druwé, art. cit., p. 468).

L'origine invece di un tale parallelismo dall'esegesi patristica è stata sostenuta da Rivière J. (Questions mariales d'actualité, in «Rev. des sciences relig.» 12 [1932] p. 99-100), da Muller A. (Ecclesia-Maria, p. 51-52).

175

I, S. Giovanni, il quale ebbe per discepolo S. Policarpo, Maestro, a sua volta, di S. Ireneo.

Fan rilevare inoltre che, sia S. Giustino sia S. Ireneo propongono e sviluppano un tale parallelismo senza preoccuparsi di provarlo o di giustificarlo, con una sicurezza che si spiega solo con la persuasione di non asserire nulla che non sia conosciuto e comunemente ammesso, senza contestazione, dai loro lettori e dai loro avversari: ciò suppone che in quel tempo il parallelismo Eva-Maria faceva semplicemente parte del pensiero e della catechesi cristiana (cfr. Lebon, art. cit. p. 150).

Fan rilevare, infine, la preoccupazione continua di S. Ireneo di riallacciare il suo insegnamento a quello degli Apostoli e di controllare se tutte le dottrine ch'Egli aveva ricevuto, portavano realmente il sigillo autentico e necessario dell'apostolicità (ibid. p. 154).

È stato obiettato che S. Ireneo dipende da S. Giustino. Ma questa dipendenza non è certa; probabilmente sia S. Giustino sia S. Ireneo dipendono da una anteriore fonte comune (cfr. Jouassard, Le parallele E ve-Marie, in «Bible et vie Chrétienne» 7 [1954] p. 29).

2) Il valore del parallelismo Eva-Maria

Per comprendere tutta l'ampia portata del parallelismo Eva-Maria è necessario tenere dinanzi agli occhi due testi biblici che, in apparenza (ma solo in apparenza), sembrano opposti, ossia, uno sembra escludere l'altro. Questi due testi sono: quello dell'Ecclesiastico: «Dalla donna ebbe principio il peccato, e per sua cagione si muore tutti»;39 e quello di S. Paolo: «Per un solo uomo il peccato entrò nel mondo, e per il peccato la morte»40.

Il primo testo ha due membri: il primo di essi («Dalla donna ebbe principio il peccato») si riferisce al fatto che Eva - la donna - peccò per prima, ed indusse a peccare suo marito, Adamo. Il secondo membro poi («e per sua cagione si muore tutti») esprime un vero nesso causale tra Eva e la morte di tutti gli uomini, perché fu concausa del peccato originale (che è causa della morte). Adamo, infatti, attribuì la sua colpa ad Eva, come a concausa della medesi-

39 «A muliere initium peccati et per illam omnes morimur» (Eccli 25, 24).

40 «Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors» (Rom. 5, 12).

ma: «La donna che mi hai messa a fianco, essa fu che ...» (Gen. 3, 12). E Dio stesso, col suo modo di agire, confermò l'accusa di Adamo. In seguito all'accusa di lui, infatti, si rivolse ad Eva e le chiese: «Che cosa hai fatto?» (Gen. 3, 13). Eva, a sua volta, gettò la colpa sul serpente: «Il serpente mi ha ingannato, ed ho mangiato» (ibid.). E allora Dio si rivolse al serpente...Eva perciò fu concausa del peccato di Adamo, e per questo venne da Dio punita col dominio dello uomo su di lei. La pena infatti è correlativa alla colpa: in tanto Adamo eserciterà il suo influsso dominatore sopra Eva, in quanto Eva aveva esercitato il suo influsso causale sopra Adamo peccatore.

Si deve ammettere perciò che anche Eva fu, a suo modo, vera causa del peccato originale. Ho detto: a suo modo, perché fu una causa imperfetta, ossia, fu «occasione» di peccato (l'occasione, infatti, secondo S. Tommaso, è una causa «imperfetta», ossia, una causa che non «causa la rovina», ma «dà occasione» alla rovina)41. Eva fu occasione della rovina, offrendo il frutto vietato ad Adamo. Mentre dunque Adamo fu causa «perfetta» del peccato originale (e perciò della morte), Eva fu soltanto causa «imperfetta».

Ciò posto, è facile comprendere come mai la morte di tutti venga imputata sia ad Eva (dall'Ecclesiastico) sia ad Adamo (da S. Paolo): ad Eva viene attribuita come a causa imperfetta e per se stessa insufficiente, quantunque vera causa; ad Adamo invece viene attribuito come a causa perfetta e per se stessa sufficiente42.

Alla luce di questi due testi biblici (quello dell'Ecclesiastico e quello di S. Paolo) vanno considerati i vari testi patristici esprimenti il parallelismo Eva-Maria. Questo classico parallelismo è così frequente, presso i Padri, che il P. Barré, in una sua accurata inchiesta, senza pretendere di essere stato completo, è riuscito a costituire un repertorio di «oltre ottanta testi latini diversi sul parallelismo Eva-Maria, tra la fine del secolo IV e la fine del secolo VIII, vale a dire, da Zeno di Verona ad Ambrogio Autperto. Questo numero indica, a colpo sicuro, che un tale tema è frequente, usuale e importante». (Cfr. BARRÉ H., C.S.S.P., Le «mystère» d'Eue à la fin del l'époque

41 S. TH., S. Theol., II-II, q. 43, a. 1, ad 3.

42 Un'ampia esposizione di tutto ciò si può trovare presso GALLUS T., S.J., A muliere initium peccati et per illam omnes morimur (Sir., 25, 24 [33]). In «Verbum Domini», 23 (1943) p. 272-277.

177

patristique en Occident. In«Bull. Soc. Franç. Et. Mar.» 13 (1955), p. 61-97, p. 75).

Il Ch.mo J. Lebon, Professore di Patristica nella Università Cattolica di Lovanio, in seguito ad una accuratissima indagine sul pensiero dei Padri e scrittori del secolo II, è giunto a questa conclusione: «Maria appare unita a Cristo, per volontà di Dio, in un principio totale di salvezza e di vita, come Eva fu unita ad Adamo, principio dell'Umanità, in un principio totale di rovina e di morte» (Cfr. LEBON J., Comment je conçois, j'établis et je défends la doctrine de la médiation mariale. In «Eph. Theol. Lov.» 11 [1939], p. 655- 674).

Posto dunque il parallelismo Eva-Maria, possiamo fare questo ragionamento: come Eva fu, con Adamo, concausa (ossia, causa imperfetta e per se stessa insufficiente) della prevaricazione (ossia, della colpa originale e della conseguente morte per tutti gli uomini), così Maria, nuova Eva, fo con Cristo, nuovo Adamo, concausa (ossia, causa imperfetta e per se stessa insufficiente) della Redenzione (ossia, della restaurazione e della vita per tutti gli uomini).

È ben vero che il principio di ricircolazione è stato applicato, da alcuni Padri, oltreché a Maria, anche ad altre donne; ma è necessario tener presente che il ruolo salvifico attribuito dai Padri a Maria è del tutto differente da quello da essi attribuito alle altre donne.

2) Secolo III

TERTULLIANO così volge il parallelismo Eva-Maria: «Dio recuperò la sua immagine e la sua somiglianza [della quale il demonio si era come impossessato] con un disegno e con una operazione rivale («aemula operatione»). Di fatto, in Eva ancor vergine si era insinuata la parola che originò la morte. Ebbene, doveva similmente in una vergine discendere il Verbo di Dio, che veniva per essere l'autore della vita, affinché l'umanità per quel mezzo medesimo per cui era stata perduta, fosse ricondotta alla salvezza. Eva credette al serpente, Maria credette a Gabriele; la colpa commessa dall'una credendo, fu cancellata dall'altra parimenti credendo» (De carne Christi, c. 17, PL 2,782). Parecchi altri han continuato a svolgere un tale parallelismo.

178

3) Secolo IV

AURELIO PRUDENZIO, alludendo al Protovangelo (Gen. 3, 15), cantava: «Il serpente infernale giace schiacciato in terra sotto i piedi della donna. Per quella Vergine, che fu degna di dare alla luce un Dio, ogni veleno è vinto a domato, e il reo serpente, divincolandosi indarno per snodarsi di sotto il piede verginale, rivomita sull'erba l'impotente suo veleno» (Cathemerinon, III ante cibum, PL 59, 806-807). La cooperazione immediata della Vergine al-la Redenzione non poteva esser dipinta con colori più vivi.

S. EFREM dà al parallelismo Eva-Maria questo originale svolgimento: «Eva e il serpente scavarono la fossa e vi fecero cadere Adamo: - ma si oppose Maria insieme col Re (suo figlio); - ed estrassero (il caduto), facendolo risalire dal baratro, - per mezzo di un ascoso mistero che, quando fu rivelato, diè vita ad Adamo» (Cfr. RICCIOTTI G., Inni alla Vergine, p. 5). Gesù e Maria ci vengono presentati qui come un unico, totale principio di salvezza e di vita.

4) Secolo V

S. GIROLAMO ha scritto questa lapidaria sentenza: «La morte da Eva, la vita da Maria» (Epist. 22, Decustodia virginitatis, n. 105, PL 22, 408). E S. Agostino, non meno lapidariamente, scriveva: «Dalla donna siamo stati rovinati, dalla donna siamo stati salvati» (De agone Christi, PL 38, 1308).

5) Secolo VI

S. ANASTASIO I, Patriarca di Antiochia, asseriva: «Come una donna ha causato la morte, così fu necessario che la salvezza ci venisse da una donna. Per mezzo di quella, ingannata dalla voluttà, tutti siamo morti; per mezzo di questa siamo stati restituiti alla vita». (In Annunt. Deip. PL 89, 1126).

Pel poeta Venanzio Fortunato la Beata Vergine è colei «per mezzo della quale tutti i confini della terra han meritato la salvezza» (In laudem sanctae Mariae virginis et matris Domini, PL 88, 284b).

6) Secolo VII

Si incomincia ad asserire, in questo secolo, che la B. Vergine «ha redento» gli uomini. S. Modesto di Gerusalemme asseriva che la «Madre di Dio» è Colei

«per mezzo della quale noi abbiamo ricevuto la remissione dei peccati e siamo stati redenti dalla tirannide del demonio ...». Ella è Colei «per mezzo della quale noi siamo stati misticamente ricreati e resi tempio della Spirito Santo» (Encomium in Dormit. B.V., PG 86, 3294). S. Soironio, Vescovo di Gerusalemme, esclamava: «Davvero "tu sei benedetta tra le donne", poiché hai mutato in benedizione la maledizione di Eva» (Or. II in SS. Deip. Aununt., n. XII, PG 87, 3241).

7) Secolo VIII

S. GERMANO DI COSTANTINOPOLI appella Maria Santissima «autrice della salvezza» (In Praesent. SS. Deip., I, n. VI, PG 98, 300a) «Congiuntrice di (Dio e degli uomini) già disgiunti» (ibid., col. 315), fermento della riforma di Adamo, liberazione dell'obbrobrio di Eva» (In Dormit. B. Mariae, II, col. 349). S. ANDREAE DI CRETA asserisce che Iddio ha voluto che i genitori di Lei la generassero «per la rigenerazione di tutto il mondo» (Canon in B. Annae Conceptionem, PG 97, 1314c.). Per lo PSEUDO-GIOVANNI DAMASCENO, la Beata Vergine è Colei «per mezzo della quale noi siamo stati redenti dalla maledizione» (Homil in Annunt., PG 96, 657a), per mezzo della quale «noi, dalle porte dell'inferno, siamo stati innalzati al cielo» (ibid., col. 658). ALCUINO sentenziava: «Tutto il mondo esulta per essere stato da Lei redento» (Sermo de Nativ., PL 101, 1300d).

8) Secolo IX

A partire da questo secolo e, in modo particolare, nei secoli XI e XII, l'antitesi Eva-Maria, oltreché all'Annunziazione, viene anche estesa (cosa assolutamente nuova) a tutta la vita di Maria, particolarmente poi alla scena del Calvario. Ad Eva che, nell'Eden, è causa di morte, viene opposta Maria che, sul Calvario, offre il suo Figlio immolato per i nostri peccati ed apre così all'umanità la porta del

Cielo. La prima testimonianza che si conosca, in tal senso, è quella di MILONE DI S. AMANDO (+871) 43,

GIORGIO DI NICODEMIA, rivolto ai Santi Gioacchino ed Anna, esclama: «O ostia dei giusti accettata (da Dio) in modo preclaro! O oblazione del mondo, fatta prezzo della redenzione! ...» (PG 100, 1451). FOZIO, Patriarca di Costantinopoli, ha asserito che la B. Vergine ha vinto il diavolo e l'ha posto sotto i suoi piedi, e ha tolto l'amara sentenza pronunziata contro il genere

umano (Cfr. ARISTARKIS, Sermones et homiliae Photii, Costantinopoli, 1901, t. II, p. 224).

9) Secolo X

In questo secolo, per designare la parte avuta dalla B. Vergine nell'opera della Redenzione, si incomincia ad usare il termine «Redentrice del mondo» (derivato dal modo di dire: la B. Vergine «ha redento» il genere umano).

Il titolo «Redentrice del mondo» si trova, per la prima volta, in alcune «Litanie di Santi» in un «Salterio» di origine francese della Biblioteca del Capitolo della Chiesa Cattedrale di Salisbury edito da Warren F.E., Un monument inedit de la liturgie celtique, in «Revue Celtique» 9 (188) pp. 88-96. (Cfr. LAURENTIN R., Le titre de Coredemptrice. Étude historique, in «Marianum» 13 [1951] pp. 398-452; p. 439). Un tale titolo («Redentrice»), dal secolo X fino all'anno 1750, si trova, presso gli autori, circa cento volte (ibid., p. 439-449). Esso, evidentemente, non va inteso nel senso che Maria SS. con Cristo, in modo primario e coordinato, ossia collaterale (nello stesso ordine), ma solo in senso secondario e subordinato (in un ordine inferiore) e per virtù derivatale da Cristo, abbia cooperato. Una tale cooperazione subordinata verrà espressa, in seguito, con un termine più felice, ossia, col termine di «Corredentrice», oppure di «Socia del Redentore».

Assertore vigoroso della Corredenzione mariana, nel secolo X,

---

43 «Tu portas paradisi aperis quas clauserat Eva - letiferam vetita - dum carpit ab arbore malum: - sed crucis in ramis pomo pendenti salubri - Progenito de carne tua, tu, planctibus instans, - gaudia quis (quibus?) munda veniunt, iam clave recepta - ducis adoptivos ad coeli culmina natos» (De sobrietate, II, 12-18, «Man. Germ. Hist., Poetae» III, p. 645-646).

in Oriente, è GIOVANNI GEOMETRA. Egli afferma che Maria Santissima è «la seconda primizia, accetta ed immacolata, offerta al Padre, dopo la prima (Cristo)». Dice, inoltre: «Noi ti ringraziamo, o Signore e dispensatore di tutti questi misteri, soprattutto di avere scelto una tale serva dei tuoi misteri... Noi ti ringraziamo, o nostro Padre comune, di aver fatto in modo che la tua madre diventasse nostra madre affinché noi non mancassimo di nessuno dei genitori (padre e madre) e per esserti degnato di accordarci, per mezzo di tutti e due, la filiazione, il nome e la condizione di fratelli. Noi ti ringraziamo di aver patito per noi dolori sì grandi e di aver voluto che tua madre soffrisse anche Lei dolori

così grandi per te e per noi, affinché l'onore di avere condiviso le tue sofferenze le valessero non soltanto la comunanza della gloria, ma anche affinché il ricordo delle sofferenze per noi sostenute La spingesse ad operare la nostra salvezza e a conservarci il suo amore non solo a causa della natura ma anche a causa di tutto ciò che Ella ha fatto per noi nel corso di tutta la sua vita.

«Noi ti ringraziamo perché ti sei dato come riscatto (taglia) per noi e perché, dopo di te, tu doni tua madre come riscatto in ogni istante, affinché tu ti immoli una volta per noi, ed Ella si immola migliaia di volte nella sua volontà, bruciata nelle sue viscere, sia per Te sia per coloro ai quali, proprio come il Padre, Ella ha donato il suo Figlio pur sapendo bene che lo donava alla morte» (Joannis Geometrae, laus in Dormitione B.M. Virginis, presso VENGER A., A.A., L'Assomption de la T. S. Vierg.e dans la Tradition Byzantine, du VI au X siècle. Etudes et Documents (Archives de l'Orient Chrétien, 5), Paris, 1955, n. 407).

10) Secolo XI

S. PIER DAMIANI rivolge ai suoi uditori questa opportuna esortazione: «Pensate quanto siamo debitori a questa beatissima Madre di Dio, e quanto dobbiamo ringraziarla, dopo Dio, per la nostra redenzione» (Sermo 45, PL 144, 743b). In un inno attribuito ad ERMANNO CONTRATTO, si dice: «Tu hai liberato il mondo dal dannoso delitto, schiacciando il furente e tortuoso serpente Leviathan e il capo». (Cfr. BLUME-DREVEs, Analecta hymnica Medii Aevi, Leipzig 1907, t. 50 pp. 313-314).

11) Secolo XII

In questo secolo viene messa sempre più in rilievo la cooperazione della B. Vergine non solo all'inizio della Redenzione (nell’Annunziazione) ma anche al termine della medesima (sul Calvario). Ad Eva che, nell'Eden, è causa di morte, viene opposta Maria che, sul Calvario, offre il suo Figlio immolato per i nostri peccati ed apre così all'umanità la porta del cielo.

EADMERO di Canterbury, primo fra tutti, fa menzione del merito corredentivo della Madre di Dio: «Tutte le cose buone ed utili fatte da Dio, cessarono di essere in quello stato in cui furono create e per mezzo di questa beatissima Vergine furono ricondotte allo stato primitivo. Come dunque Dio, creando tutte le cose con la sua potenza, è Padre e Signore, così la beata Maria, coi suoi meriti, riparando tutte le cose, è Madre e Signora delle cose, riconducendo le

singole cose alla loro congenita dignità per mezzo di quella grazia che Ella ha meritato» (Liber de excellentia Virginis, PL 159, 573).

S. BERNARDO, parlando dell'Annunziazione, rivolge alla Vergine, tra le altre, queste parole: «Ecco, ti viene offerto il prezzo della salvezza: se tu acconsenti, saremo tosto liberati» (Homil. IV super «Missus est», PL 183, 83c). «Ella (Eva) suggerì la prevaricazione: questa (Maria) apportò la redenzione» (Sermo de 12 stellis, PL 183, 430c). Il Dottore Mellifluo, inoltre, per primo, ha parlato della soddisfazione corredentrice di Maria SS.: «Essa (Maria) soddisfaccia per la madre (Eva)» (Homil. II super «Missus est», PL 183, 62).

RICCARDO DA S. VITTORE, per primo, vede, in Maria, per il suo martirio, l'associata a Cristo, ossia, l'aiuto simile a Lui («adiutorium simile sibi»), come la prima Eva lo era stata per il primo Adamo44.

In un ritmo del secolo XII si dice: «La tua lode singolare, o Maria, appare dal fatto che l'uomo, per mezzo tuo, gode di grandi beni. Per mezzo tuo il mondo viene liberato dalle tenebre. Per mez-

---

44 «Tunc adimpletum est illud quod de prima muliere praedixerat Deus in figura Mariae, quasi loquens de secundo Adam (Gen. II, 18): Non est bonum hominem esse solum; faciamus ei adiutorium sibi simile» (De Laudibus, Il, 11, 2, Ed. Jammy, p. 46, III, 12, 5, p. 96).

zo tuo il principe di questo mondo viene messo fuori. Per mezzo tuo la potenza della morte viene distrutta. Per mezzo tuo il giogo & Satana viene infranto. Per mezzo tuo la pecorella smarrita viene ricondotta all'ovile. Per mezzo tuo viene rimesso il peccato di Adamo. Per mezzo tuo il genere umano viene redento» (cfr. CHEVALIER, Repertorium hymnologicum, Louvain-Bruxelles, 1891-1921, 33526).

In questo ritmo, tutti gli effetti della Redenzione stessa vengono attribuiti a Maria.

Nella sequenza «Ave, mundi spes, Maria» di Adamo da S. Vittore (+1192) si dice che Maria è Colei «per mezzo della quale la schiavitù finisce, la porta del cielo viene aperta e vien data la libertà ...» (cfr. CHEVALIER, op. cit., 2115, 23697).

Con ARNOLDO DI CHARTRES, discepolo di S. Bernardo, incontriamo Maria al fianco di Cristo, sotto lo croce, nell'atto d'immolare la Vittima divina e nell'atto di acquistare, insieme a Cristo i benefici della Redenzione45. Questo chiaro e vigoroso testo di Arnoldo ha avuto un influsso enorme sopra innumerevoli

autori, ed ha suscitato molti assertori espliciti della Corredenzione Mariana, in senso stretto.

12) Secolo XIII

Meritano speciale menzione Riccardo da S. Lorenzo, S. Alberto Magno e S. Bonaventura.

RICCARDO DI S. LORENZO (+1260 c.) rileva che sarebbe sufficiente, per la nostra redenzione, la Passione di Cristo. Tuttavia, poiché il demonio si era servito di una donna per rovinare il mondo, Iddio volle «che il genere umano fosse redento e che il demonio fosse condannato dalla morte del suo Figlio»; e volle che al fianco del Figlio vi fosse anche Maria «affinché il rimedio cor-

---

45 «Omnino tunc erat una Christi et Mariae voluntas, unumque holocaustum ambo pariter offerebant Deo: haec in sanguine cordis, hic in sanguine carnis .. ut cum Christo (B. Virgo) communem in salute mundi effectum obtineat» (De Laudibus B. Mariae Virginis, PL 189, 1726-1727).

Contro questo testo così chiaro ed esplicito, il P. Lennerz obiettava un altro testo dello stesso Arnoldo nel quale si dice che Maria Santissima «nulla poteva

rispondesse al peccato (al male)» (De laudibus B. M. Virginis, libri XII. tra le opere di S. ALBERTO M. ediz. Borgnet, Parigi 1890-1899, vol. XXXVI, L. VI, c. IX, n. 4, p. 345 a). Asserisce inoltre che come non vi fu alcun dolore simile a quello sostenuto da Cristo per la redenzione del mondo, così non vi fu un dolore simile a quello che Maria sostenne nel suo cuore «per la stessa causa» (ibid., L. III, v. XII, n. 5, p. 158b).

S. ALBERTO MAGNO (+1280) ha insistito molto sul «principio di consorzio o di associazione» di Maria Santissima a Cristo nella Redenzione del genere umano: «Non si direbbe (Maria) un aiuto simile a Lui, se non partecipasse in tutto agli stessi suoi atti» (Comment. in Matth. I, 18, Opera omnia, vol. XXXVII, p. 97). Lo pseudo-Alberto Magno. nel suo «Mariale super Missus est», elabora sistematicamente ed esaurientemente il «principium consortii». Maria è la nuova Eva o l'«adiutorium simile sibi» del nuovo Adamo, non solo nel momento dell'incarnazione, ma anche durante tutta la vita di Cristo, particolarmente sul Calvario, allorché veniva consumata la Redenzione. Fu lì che Maria diede alla luce tutto il genere umano, ossia. aiutò Cristo a rigenerare il genere umano alla vita della grazia»46.

S. BONAVENTURA (+1274) insegna che Maria Santissima, sul Calvario co-offrì fa vittima divina (Collatio 6 de donis Spiritus Sancti, n. 17, Op. omnia, Ad Claras Aquas. 1882-1902, vol. 5, p. 486), soddisfece per i nostri peccati (ibid., n. 16) e versò il prezzo della nostra Redenzione (ibid., n. 15, p. 484).

---

aggiungere al ministero pubblico» del Redentore in croce; che anzi, Ella stessa è tra i redenti dal sacrificio del Figlio e perciò - conclude - viene esclusa qualsiasi cooperazione della Vergine alla Redenzione oggettiva (cfr. Gregorianum, 29 [1948], p. 131). Ma è facile rispondere che anche noi (sostenitori della cooperazione immediata) ammettiamo le stesse cose asserite da Arnoldo, ossia: che la cooperazione di Maria alla Redenzione non è affatto una aggiunta completiva, e che anche la Vergine SS. è stata redenta (meglio: preredenta) dal sacrificio di Cristo.

---

46 «Peperit totam gentem simul in Filii passione, uhi facta fuit et in adiutorium simile sibi, uhi ipsa Mater misericordiae Patrem misericordiarum in summo opere misericordiae adiuvit et una cum eo omnes homines regeneravit» (Mariale super Missus est, 29, 3).

13) Secolo XIV

Si distinse e superò tutti i precedenti scrittori, nell'asserire la cooperazione diretta di Maria Santissima alla cosiddetta Redenzione oggettiva, il BEATO GIOVANNI TAULER, O.P. (+1361). Egli insegna che Maria Santissima offrì Se stessa, insieme a Cristo, come ostia viva, per la salvezza di tutti (Sermo pro festo Purificationis B. M. Virginis, Oeuvres completes, ed. E. P. Noel, n. 5, Parigi, 1911, p. 61). Asserisce inoltre che Dio «accettò la oblazione di Lei (sul Calvario) come grato sacrificio ad utilità e salvezza di tutto il genere umano... e per i meriti delle sue afflizioni mutò l'ira di Dio in misericordia ...» (Op. cit., vol. 6, p. 253-255). «Come Eva, usurpando temerariamente il frutto dell'albero della scienza del bene e del male, rovinò gli uomini in Adamo, così Tu, dall'albero della croce prendesti in te il dolore, e, sazia d'amarezza, hai redento gli uomini insieme al tuo Figlio» (ibid., p. 256).

Altrettanto si asserisce in alcuni inni liturgici di quello stesso tempo, allorché incominciò ad apparire il titolo di «Corredentrice». Vi si dice, infatti, che Maria, patendo insieme al Redentore, divenne Corredentrice: «Ut compassa

Redemptorl - Tu Corredemptrix fieres ...»: vi si dice, inoltre, che noi siamo stati redenti dalle pene della Madre e del Figlio: «Pro poenis matris et nati - quibus sumus reparati»; e che il perdono della redenzione è stato meritato ai miseri dal Piglio e dalla Madre: «Pro redemptionis venia - quam meruerunt miseris - Filius et Mater nobis»; vi si dice, infine, che senza Maria non è stato versato il prezzo della redenzione: «Sine qua (Mater) non est solutum - Redemptionis pretium» (Cfr. SERAPION DE JRAGUI, O.F.M. Cap., La Mediaci6n de la Virgen en la himnografia latina de la Edad Media. Buenos Aires 1939, p. 165). Un testo molto chiaro in favore della Corredenzione si ha nella celebre opera «Speculum humanae salvationis» (una specie di «Somma di teologia popolare» del 1324, talmente diffusa che verso il 1500 aveva già raggiunto la trentesima edizione). Ivi infatti Maria Santissima vien rappresentata come una nuova Giuditta, rivestita della livrea redentrice del Salvatore, nell'atto di immergere l'asta mortifera tra le fauci del demonio ch'Ella schiaccia col suo piede. Alcuni versi in prosa rimata, citando il Protovangelo (Gen. 3,15), così sottolineano il significato dell'immagine: «Come Cristo vinse il demonio con la sua Passione, così Maria lo vin-

se con la sua materna Compassione» (= partecipazione alla Passione) 47.

14) Secolo XV

S. ANTONINO DA FIRENZE (+1459) ripete le vigorose asserzioni dello pseudo Alberto Magno (Summa Theologica, pars IV, tit. 15, cap. 20, § 2, p. 1002). Altrettanto fa DIONISIO CARTUSIANO (+1471) insistendo sulla «compassione corredentrice» (De dignitate et laudibus B. M. Virginis, lib. 2, art. 23, Op. min., t. IV, Coloniae 1308, p. 99 s.), e parlando del «merito della sua compassione» (ibid., p. 42).

15) Secolo XVI

Appaiono degni di particolare considerazione il Catarino, il P. Priorini e il Salmeron.

AMBROGIO CATARINO O.P. (+1552), Arcivescovo di Conza, insegna esplicitamente. 1) che Cristo e Maria, quantunque innocentissimi, con i loro patimenti ci hanno meritato la Redenzione, «principalmente Cristo, come uomo, e poi, come donna, Maria stessa»; 2) che Maria prima fu redenta da Cristo (fu Immacolata) e poi, insieme a Cristo, ha redento tutti gli uomini; 3)

che questa dottrina è «costantissima sentenza di tutti gli antichi» (Disputatio pro Immac. Dei Gen. concept., 3, c. 14). Contro espressioni così chiare ed esplicite neppure il P. Lennerz ha osato obiettare, alcunché. Altrettanto asserisce Pietro de Ona (cfr, Carol, De Corredemptione B. V.M., p. 501).

H P. ARCANGELO PRIORINI, O.S.M. (+1573) asserisce che «come Adamo, nella rovina del mondo, ebbe un aiuto simile a lui (Eva), così al nuovo Adamo, nella riparazione del mondo, fu dato

---

47 «Sicut Christus superavit diabolum per suam Passionem, ita etiam superavit eum Maria per maternarn Compassionem» (cfr. Luz et PEDRIZET, Speculum humanae salvationis. Uebersetzung von Jean Mielot (1448). Leipzig 1907-1909, vol. X, tav. 59, vv. 13-14).

un aiuto simile a Lui, Maria. Eva aiutò il vecchio Adamo nella morte; Maria, invece, aiutò il nuovo Adamo nella vita...Questa fortissima donna Signora nostra, preparata (da Dio) alla battaglia col dragone, quale vera Giuditta, troncò il capo del vero Oloferne». (Cfr. ROSCHINI G., I Servi di Maria e l'Immacolata, Roma, 1955, p. 68).

ALFONSO SALMERON, S. J. (+1565), Teologo del Concilio di Trento, dopo aver ricordato il modo con cui avvenne la rovina del genere umano, passa a parlare del modo con cui avvenne la redenzione del medesimo, dicendo: «Qui (nella Redenzione) avviene il rovescio. L'uomo gusta per primo l'amaro legno della croce e ne porge alla donna, affinché come da due, ma soprattutto dall'uomo, derivò la caduta del mondo, così da due, ma soprattutto da Cristo, derivi la salvezza e la redenzione. Poiché per quanta efficacia possa avere Maria, questa le proviene da Cristo...a causa del potere superiore di Cristo nella redenzione, alla quale sua Madre (del cui aiuto Egli non aveva bisogno) volle partecipare come Corredentrice». (Commentarii in evangelicam historiam et in Acta Apostolorum, tract. 41, vol. 10, Coloniae Agrippinae 1604, p. 339). Altrettanto, con ricchezza di elementi. asserisce Giodoco Clichtoveo (Cfr. GALLUS, Doctrina Corredemptionis, apud Jodocum Clichtoveum 1543. In «Marianum», 14, 1952, p. 293-304). Costui asserisce, fra l'altro, che «la nostra condanna è stata cancellata dall'amarissimo dolore di entrambi (Cristo e Maria)». «Come per mezzo di un uomo (Adamo) e di una donna (Eva), la morte fu introdotta nel mondo», così l'espiazione della colpa fu fatta «in modo simile alla perpetrazione della medesima» (De puritate conceptionis, p. 68a-69a). Fonda le sue asserzioni sul Protovangelo (ibid., p. 4b-5a).

16) Secolo XVII

Come fu il «secolo d'oro della Mariologia»; così fu anche il «secolo d'oro della Corredenzione Mariana». La cooperazione diretta della Vergine alla Redenzione, non solo viene frequentemente asserita, ma viene anche talmente elaborata e sviluppata nelle sue modalità (merito, soddisfazione, sacrificio e redenzione) che i secoli susseguenti non han potuto aggiungere alcun nuovo elemento di

particolare importanza. Il P. Carol, nella sua opera monumentale, adduce ed esamina le testimonianze di ben 124 scrittori (De Corredemptione B. V. Mariae, p. 198-221), occasionate dalla reazione cattolica contro i Protestanti e contro il Widenfeld che negava la legittimità del titolo di «Corredentrice». La maggioranza (plerique) è favorevole alla nostra sentenza, e tra di essi figurano S. Lorenzo da Brindisi, S. Giovanni Eudes, Salazar, Olier ecc. Alcuni di essi (come il Vulpes, de Rhodes, Reichenberg, Frangipani, Dassier, De Convelt) si servono della terminologia stessa oggi in voga, parlando esplicitamente della cooperazione immediata di Maria Santissima al sacrificio redentivo della croce.

17) Secolo XVIII

Nonostante la decadenza della Mariologia (e della Teologia in genere), la nostra sentenza è assai comune nella Chiesa. Il P. Carol (op. cit., p. 321-381) ha esaminato la testimonianza di 53 scrittori e ne ha dedotto che anche in questo secolo, come nel precedente, la maggioranza (plerique) ha asserito «in modo non oscuro» la cooperazione immediata alla cosiddetta redenzione oggettiva con termini «equivalenti». Solo sette od otto (non certo grandi Teologi) parlano in senso restrittivo (non già esclusivo). Conclude il P. Carol: «I lettori sono già in grado di giudicare la consistenza della seguente asserzione del P. Lennerz: "La Tradizione vivente intorno alla cooperazione della Vergine alla Redenzione oggettiva, sembra che (nel sec. XVIII) non vi sia ancora stata”». (Cfr. Gregorianum, 29 [1948] p. 119, Op. cit., p. 381-382).

18) Secolo XIX

Il P. Carol (op. cit., p. 382-480) riferisce e discute i testi di ben 130 scrittori cattolici, dei quali parecchi insegnano la cooperazione immediata della Vergine alla cosiddetta redenzione oggettiva, in vari modi; altri invece si esprimono in modo tale da non potersi trarre un efficace argomento in favore della medesima.

19) Secolo XX

Il 50° anniversario della definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione (1904) suscitava studi particolari sulla Corredenzione mariana. Nel Congresso Mariano Internazionale, organizzato per tale occasione, il P. Lépicìer, O.S.M. (poi Cardinale), presentava una dotta relazione sull'argomento48. Il titolo stesso dell'opera (L'Immacolata... Corredentrice) suscitava subito quell'obiezione che divenne poi il cavallo di battaglia degli avversari, vale a dire: se è Immacolata (e perciò redenta) come poteva essere Corredentrice? Come poteva cooperare alla Redenzione, se una tale redenzione si suppone di già operata (essendo già stata a Lei applicata?). La sua cooperazione immediata, quindi, doveva limitarsi alla sola redenzione soggettiva, senza estendersi a quella oggettiva. Così obiettarono al Lépicier il prof. Bartmann (nel 1909), il P. Pietro Plum, C.SS.R. (nel 1912), in una relazione tenuta al Congresso Mariano Internazionale di Treviri. Si iniziava così la discussione, alimentata dalle esagerazioni ed intemperanze del P. Godts C. SS. R., nell'opera *La Coredemptrice*, (Bruxelles, 1920). Scesero in campo, contro i suddetti, il Prof. Lebon ed il Prof. Bittremieux di Lovanio, il P. de la Broise e il P. Bainvel. La reazione del Bartmann veniva ripresa e continuata, nel 1934 (e poi in seguito) dal P. Lennerz e dai Canonici Smith e Goossens. Molti i Mariologi passati al contrattacco, di modo che oggi la stragrande maggioranza aderisce alla sentenza della cooperazione immediata di Maria Santissima alla cosiddetta Redenzione oggettiva (Cfr. ROSCHINI G., Pio XII e la Corredenzione Mariana, in «Triplice omaggio a Sua Santità Pio XII», Tomo I, Città del Vaticano, 1958, p. 38-47).

5. ARMONIE RAZIONALI

La ragione, illuminata dalla Fede, dinanzi al mistero della Corredenzione mariana, può prestare due servizi: può dimostrare (supposto provato, colle fonti della Rivelazione, il fatto) la sua intrin-

---

48 Relazione pubblicata poi sotto il titolo «L'Immacolata Madre di Dio, Corredentrice del genere umano» (Roma, 1905) e tradotta in francese e in tedesco.

seca possibilità, e può dimostrare la grande convenienza della medesima.

La ragione perciò può dare - a nostro modesto avviso - un'adeguata risposta alle due difficoltà mosse dagli avversari alla cooperazione immediata di Maria Santissima alla Redenzione: una tale cooperazione - dicono - è impossibile e, anche dato e non concesso che sia possibile, non è conveniente. La ragione, illuminata da1la Fede, risponde: una tale cooperazione è possibile, ed è conveniente.

1) Possibilità della cooperazione immediata di Maria SS. alla cosiddetta Redenzione oggettiva.

1) Contro la possibilità della cooperazione di Maria SS. alla cosiddetta Redenzione oggettiva, viene obiettato, innanzitutto, il testo di S. Paolo in cui si afferma che Cristo è l'unico Mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù; il quale diede Sé stesso per la redenzione di tutti» (1 Tim. 2, 5). Orbene, se «unico» è il Redentore, non vi è posto per la Corredentrice.

A questa prima obiezione diamo prima una risposta generica dicendo: la mediazione di Cristo non esclude, nella storia della salvezza, l'opera di Mediatori subordinati e dipendenti da Cristo. «Solo Cristo - insegna S. Tommaso, riassumendo la dottrina cattolica - è il perfetto Mediatore tra Dio e gli uomini... Niente però proibisce che gli altri siano chiamati in qualche modo Mediatori tra Dio e gli uomini, in quanto cooperano all'unione degli uomini con Dio come prefigura tori [i sacerdoti, per es., dell' A. T.] o ministri [i sacerdoti del N. T.] («dispositive nel ministerialiter»)» (S. Th., III, q. 26, a. 1). Orbene, se i sacerdoti i quali cooperano con Cristo (subordinatamente e dipendentemente da Lui) nell'applicare la Redenzione possono essere appellati «Mediatori», con maggior ragione (a fortiori) può essere appellata «Mediatrice», «Corredentrice» Maria SS. la quale ha cooperato con Cristo (subordinatamente e dipendentemente da Lui) nell'operare la Redenzione.

A questa risposta generica, ne aggiungiamo un'altra specifica, dicendo: in forza dell'unicità del Redentore, non vi è posto per una Redentrice al fianco del Redentore, con azione collaterale a quella di Lui, completiva dell'opera di Lui (come due che muovono insie-

me un tavolo). Vi è posto, invece, per una Corredentrice secondaria e subordinata al Redentore principale (Cristo) e dipendente, per sé stessa, dal Redentore (che è per sé stesso sufficiente e indipendente), dal quale deriva la sua efficacia. Cristo perciò rimane sempre l'unica ed ultima fonte della grazia, e i suoi atti teandrici, per loro stessi hanno un valore redentivo, infinito.

Una mediazione perciò così intesa, anziché offuscare l'unica mediazione di Cristo, la pone in rilievo, l'esalta. La forza di quest'ovvio ragionamento è stato recentemente ammessa dal Protestante Hans Asmussen: «Se noi riconosciamo - ha scritto Asmussen - una mediazione accanto a Cristo [collaterale a quella di

Cristo], allora l'onore di Cristo è realmente leso. Ma se riconosciamo una mediazione...in Cristo [subordinata e dipendente da Cristo] allora noi non diciamo che una cosa: l'opera di Cristo non è rimasta sterile. Se invece riconosciamo il Cristo come unico Mediatore, ma misconoscendo che la sua mediazione ha portato frutto e che altri sono entrati nella sua mediazione come cooperatori, in tal caso dobbiamo domandarci se non deroghiamo sensibilmente al suo onore» (Maria, die Mutter Gottes, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1960, ed. 38, p. 50-51).

Cristo perciò, rimane sempre, in definitiva, l'unico Redentore.

E ciò non ostante che la cooperazione di Maria sia necessaria, essenziale per avere la Redenzione tale quale è stata decretata da Dio.

La cooperazione immediata della Vergine alla cosiddetta Redenzione oggettiva è del tutto analoga alla cooperazione di ciascun cristiano alla sua redenzione soggettiva (ossia, alla grazia della Redenzione che gli viene applicata). Orbene, la cooperazione di ciascun cristiano alla sua redenzione soggettiva (ossia alla grazia), pur essendo un elemento essenziale alla nostra salvezza (quale è stata stabilita da Dio), non pregiudica affatto all'unicità dell'azione di Dio in lui, di modo che è completamente vero asserire che è Dio solo che ha operato la sua salvezza (poiché la stessa cooperazione alla grazia, in definitiva e nella linea dell'efficienza, deriva dalla grazia divina) e che il cristiano stesso ha operato la sua salvezza, poiché vi ha realmente, liberamente cooperato. Così - a pari - la cooperazione immediata di Maria alla cosiddetta Redenzione oggettiva, pur essendo un elemento essenziale alla stessa (affinché sia tale e quale è stata decretata da Dio) non pregiudica affatto all'unicità del Redentore, poiché la sua stessa cooperazione alla Re-

denzione, in definitiva e nella linea dell'efficienza divina, deriva da Cristo stesso, di modo che è completamente vero asserire che è Cristo solo che ha perato la nostra Redenzione, e che Maria ha cooperato realmente e liberamente alla Redenzione. Come la salvezza del cristiano, senza la sua cooperazione, è incompleta (nel senso che non sarebbe più tale quale l'ha stabilita Dio), così la Redenzione o salvezza del genere umano sarebbe incompleta (nel senso che non sarebbe più tale quale l'ha stabilita Dio) senza la cooperazione di Maria.

2) Ulteriormente si obietta: Maria è Essa stessa redenta da Cristo; non può quindi essere Corredentrice con Cristo, sia pure in linea secondaria e subordinara, Verrebbe ad essere simultaneamente, infatti, causa (Corredentrice) ed. effetto (Redenta), attiva (Corredentrice) e passiva (Redenta).

Ma è facile rispondere dicendo che Maria non può essere, certo, Corredentrice, con Cristo, di Sé stessa; può però essere Corredentrice, con Cristo, degli altri, ossia, può cooperare alla redenzione degli altri (non già alla redenzione di Sé stessa, poiché in questo caso soltanto sarebbe insieme e causa ed effetto). Ella fu una *Redenta-Corredimente*.

È lo stesso modo di procedere - antiteologico e perciò pericolosissimo - usato nel secolo XIII nella questione dell'Immacolata Concezione. È impossibile - così ragionavano molti in quel secolo - che la Vergine, nello stesso tempo, sia Immacolata (immune cioè dal peccato originale) e Redenta da Cristo (cioè liberata, dopo averlo contratto, dal peccato originale). Ma la pretesa «impossibilità» era soltanto apparente, non già reale. Tutte e due le asserzioni, infatti, erano vere, vale a dire: la Vergine fu Immacolata (immune dal peccato originale), e la Vergine fu Redenta da Cristo (però con Redenzione preservativa, non già liberata dalla colpa). Si può del pari asserire che l'impossibilità riscontrata dal Goossens e soci nel ragionamento: se è Redenta, non può essere Corredentrice, sia più apparente che reale. Quante verità, del resto, in Teologia, pur essendo attestate dalle fonti della Rivelazione, appariscono difficili a conciliarsi, quasi impossibili!... Così, per esempio, è certo che Dio è insieme immutabile e libero; è certo che la grazia è efficace e che la volontà umana, ciò non ostante, mossa dalla grazia, rimane del tutto libera ecc.

193

Venendo poi al caso nostro, è certo - come si è visto a suo luogo con argomenti tratti dalle fonti della Rivelazione - che la Vergine è insieme Redenta e Corredentrice. Questo il fatto. Al Teologo rimane il compito di conciliare questa apparente contradizione e impossibilità.

3) Se è così - ulteriormente si obietta - si viene necessariamente ad ammettere una doppia Redenzione: quella con la quale fu redenta Maria e quella con la quale sono stati redenti tutti gli altri: cosa inammissibile, poiché la Redenzione è una sola. Svanisce così qualsiasi possibilità di cooperazione immediata di Maria alla redenzione degli altri.

Risposta: non si deve ammettere una doppia Redenzione, ma un doppio modo di Redenzione. Maria SS. infatti, quantunque sia stata redenta con la stessa Redenzione degli altri, fu tuttavia redenta in modo diverso dagli altri, ossia, in modo singolare, più sublime: «sublimiori modo redempta». E ciò sia nell'ordine della cosiddetta redenzione soggettiva, sia nell'ordine della cosiddetta redenzione oggettiva. Nell'ordine della redenzione soggettiva: i meriti della Redenzione furono applicati a Maria in modo da essere preservata dal contrarre il peccato originale; mentre a tutti gli altri furono applicati in modo da essere liberati dal peccato originale già contratto. Anche nell'ordine della Redenzione oggettiva Maria fu redenta in modo diverso dagli altri: il Redentore infatti mentre offrì la sua vita per soddisfare al peccato di tutti gli altri e per

riconciliare con Dio tutti gli altri, non lo fece e non poté farlo con Maria la quale, non avendo mai avuto alcun peccato (sia originale che attuale), non ebbe bisogno di essere riconciliata con Dio, e non ebbe bisogno che il Redentore soddisfacesse per Lei.

La Redenzione oggettiva di Cristo perciò è costituita da due elementi: 1) dalla passione e morte di Cristo e 2) dall'intenzione con la quale Cristo ha offerto la sua vita al Padre. Il primo di questi due elementi è comune sia a Maria sia a tutti gli altri redenti: il secondo invece (che è l'elemento principale nella Redenzione oggettiva) è diverso: la prima intenzione di Cristo fu quella di redimere, con redenzione preservativa, Maria; la seconda intenzione di Cristo, invece, fu quella di redimere, insieme a Maria (nuovo Adamo con la nuova Eva) tutti gli altri con redenzione liberativa.

Questa duplice intenzione è implicita nel duplice modo di

194

redenzione: preservativa per la Vergine e liberativa per tutti gli altri. In caso diverso (ossia, senza questa duplice intenzione), questi due innegabili modi di redenzione sarebbero inesplicabili. Il fine poi per cui il Redentore ha inteso prima di redimere (con redenzione preservativa) la Vergine, è precisamente perché la Vergine fosse messa in grado di poter cooperare con Lui alla redenzione (liberativa) di tutti gli altri. In breve: Immacolata perché Corredentrice. Ed è precisamente questa coordinazione dei fini quella che salva l'unità della Redenzione oggettiva, poiché il primo effetto della medesima (la redenzione preservativa di Maria) è per sé stesso ordinato al secondo effetto (la redenzione liberativa di tutti gli altri), di modo che la redenzione liberativa di tutti gli altri ha avuto effettivamente inizio con la redenzione preservativa di Maria; ed in tanto la redenzione preservativa di Maria è anteriore alla redenzione liberativa di tutti gli altri, in quanto essa stessa (la redenzione di Maria) concorre alla realizzazione della redenzione di tutti gli altri.

4) Si obietta ancora: la causa precede sempre l'effetto; orbene, i meriti di Cristo sono causa dei meriti di Maria; dunque, precedono i meriti di Maria; e se li precedono, Maria non poté, «insieme» con Cristo, meritare per gli altri.

Ma non è difficile rispondere rilevando che la causa non sempre precede l'effetto con priorità di tempo (priorità cronologica); può precederlo anche con priorità di natura (priorità logica). In uno stesso istante di tempo, infatti, si possono distinguere due istanti di natura o logici. Così, per es., nello stesso istante di tempo Maria fu formata quanto al corpo, fu informata dall'anima razionale e fu santificata; si può dire tuttavia che Maria prima (priorità di natura o logica) fu formata ed animata, e poi (posteriorità di natura o logica) fu santificata.

Ciò posto, noi diciamo che i meriti redentivi di Cristo precedettero i meriti corredentivi di Maria con priorità di natura o logica, non già con priorità cronologica, e da essi trassero la loro efficacia.

5) Si obietta ancora: Ma se è così (se la cooperazione immediata di Maria alla Redenzione oggettiva è effetto e frutto dei meriti di Cristo Redentore), ne segue che essa sia inutile, poiché nul-

195

la si viene ad aggiungere all'opera redentrice di Cristo, ai suoi meriti e soddisfazioni di valore infinito.

Si risponde che la cooperazione di Maria, i suoi meriti e le sue soddisfazioni aggiungono un nuovo titolo (per sé stesso non necessario, insufficiente) all'acquisto delle stesse grazie della Redenzione. Si può meritare infatti una cosa per più titoli. Il motivo fondamentale poi per cui Dio ha voluto anche un tale titolo è questo:

Iddio ha sapientemente disposto che il piano della Redenzione rispondesse al piano della prevaricazione, ossia: come nella prevaricazione il demonio si servì di Adamo e di Eva per rovinare il genere umano, così, nella Redenzione, Iddio ha voluto servirsi del nuovo Adamo (Cristo) e della nuova Eva (Maria) per riscattare il genere umano caduto, per il peccato, sotto il dominio di Satana. È il cosiddetto principio di «rivincita» attuato, secondo l'insegnamento dei Padri, da Dio e da Dio stesso espresso con la celebre profezia del Protovangelo (Gen. 3, 15).

6) Si obietta, infine: se la cooperazione immediata di Maria alla Redenzione oggettiva si riduce tutta, in definitiva, ad un semplice titolo aggiunto all'opera redentrice di Cristo, ne segue che una tale cooperazione sia per se stessa qualcosa di accidentale, ossia, che possa esservi e non esservi salva l'essenza della Redenzione (come, per es., il colore bianco o nero dell'uomo).

Si risponde: la cooperazione immediata di Maria alla cosiddetta Redenzione oggettiva è qualcosa di accidentale (non già essenziale) rispetto al valore infinito dell'opera redentrice di Cristo (al quale valore perciò nulla può aggiungere); ma è qualcosa di essenziale (non già accidentale) rispetto all'ordinazione divina, nel senso che, senza una tale cooperazione mariana, non si avrebbe la Redenzione quale è stata liberamente decretata da Dio (come appare dalle fonti della Rivelazione).

2) *Convenienza della cooperazione immediata di Maria SS. alla cosiddetta Redenzione oggettiva.*

Oltre alla sua intrinseca possibilità, la ragione, illuminata dalla fede, può dimostrare anche la convenienza della cooperazione immediata di Maria SS. alla cosiddetta Redenzione oggettiva. In una

196

tale cooperazione, appare una triplice convenienza: da parte di Dio, da parte dell'uomo da parte di Maria.

a) Convenienza da parte di Dio

Nella cooperazione immediata di Maria Santissima alla cosiddetta Redenzione oggettiva risplendono i principali attributi di Dio: la sapienza, la giustizia, la potenza, la bontà.

Risplende la sapienza infinita di Dio poiché con quel mezzo stesso di cui si era servito il demonio per rovinare gli uomini e per assoggettarli al suo avvilente dominio (la donna) si è servito Dio per redimere gli uomini e per liberarli dalla schiavitù del demonio. È il cosiddetto «principio di ricircolazione» o di «rivincita». E ciò per schiacciare più clamorosamente la testa del serpente infernale.

Risplende l'infinita giustizia di Dio: come la superbia e la voluttà di Adamo e di Eva han causato la rovina del mondo, così l'umiliazione e i dolori del nuovo Adamo e della nuova Eva han restaurato quella rovina ed hanno operato la salvezza del mondo.

Risplende l'infinita potenza di Dio, il quale si è voluto servire di uno strumento per se stesso così debole e inetto (quale è la donna) per la rivincita del genere umano sul demonio vincitore.

Risplende, infine, l'infinita bontà di Dio: la donna infatti, la quale, nella persona di Eva, era stata la causa di tutti i mali, è stata resa da Dio, nella persona di Maria, la causa di tutti i beni. Se da una donna ci è venuta la morte, da un'altra donna, per un disegno divino pieno di bontà, ci è venuta la vita.

b) Convenienza da parte dell'uomo

Era infatti conveniente che, nella Redenzione del genere umano, l'uomo (ossia, il genere umano) venisse rappresentato non solo da una Natura Umana, quella di Cristo (sostanzialmente unita alla divina persona del Verbo) ma anche da

una persona umana, e, in modo particolare, da una donna, in tutti quegli aspetti dell'umanità che non sono stati assunti dal Redentore.

Era conveniente, innanzitutto, che nella Redenzione del genere umano, l'uomo (ossia, il genere umano) fosse rappresentato non solo da una Natura umana (nella persona divina del Verbo),

197

ma anche da una persona umana (nella natura umana della Vergine SS.). In tal modo, infatti, anche la persona umana (quella della Vergine, rappresentante tutte le altre persone umane) venne a dare a Dio, per il peccato commesso, tutta quella soddisfazione di cui essa era capace, unita alla soddisfazione di valore infinito della persona divina nella natura umana.

Era conveniente, inoltre, che nella Redenzione del genere umano, l'uomo (ossia, il genere umano) venisse rappresentato da una donna, in tutti quegli aspetti della Umanità che non sono stati assunti dall'Uomo-Dio Redentore. Nella Redenzione, infatti, Cristo, Nuovo Adamo, ha rappresentato l'Umana natura come Uomo, come nuovo Capo della medesima; Maria SS., invece, nuova Eva, ha rappresentato l'umana natura come donna, come Madre del mistico Corpo di Cristo, come vera «madre di tutti i viventi». Rappresentò perciò tutto il genere umano come «donna», in alcuni aspetti accidentali della stessa Umanità non assunti dal Verbo Incarnato. Rappresentò inoltre il genere umano pel fatto che la B. Vergine trascorse la vita nell'oscurità della fede (mentre Cristo la trascorse nella luce della visione beatifica). In questo modo, il genere umano, ossia, la Chiesa, in Maria e per mezzo di Maria, che la rappresentava, fu in grado di cooperare, col Redentore, con quei modi che le furono possibili, alla propria Redenzione. Era infatti conveniente che anche una pura creatura - quale era Maria - insieme al Redentore, Uomo-Dio, e in dipendenza da Lui, desse a Dio quella parte di soddisfazione, pel peccato, di cui poteva essere capace, e ci meritasse tutte le grazie, nel modo in cui poteva esser capace di meritarle. In tal modo, si verificava, in Maria, quel piano divino secondo il quale Iddio ha disposto di salvare l'uomo mediante l'uomo, di modo che la Redenzione risultasse, per quanto è possibile, un'attività umana insieme e divina: primariamente divina, e secondariamente umana. Per questo alto motivo il Verbo, ossia, Dio si è fatto uomo: per redimere gli uomini; ed anche per questo alto motivo, Egli associa ogni uomo all'opera della propria salvezza.

c) Convenienza da parte di Maria.

Solo se si ammette che i dolori sofferti dalla Vergine (uniti a quelli di Cristo) sono stati ordinati alla redenzione degli uomini, si può avere una spiegazione soddisfacente dei medesimi. Il dolore,

infatti, nell'ordine presente di natura decaduta e redenta, è conseguenza penale del peccato (oltreché conseguenza della natura umana). Ma la Vergine SS. fu completamente immune dal peccato, sia originale sia attuale: Ella è l'Immacolata per antonomasia. Essendo l'Immacolata, immune da ogni colpa, avrebbe dovuto essere immune da ogni pena, da ogni dolore. Invece, l'Immacolata per antonomasia fu anche l'Addolorata per antonomasia. Perché tanti ineffabili dolori?... L'unica risposta soddisfacente è questa: perché doveva cooperare, con essi (nuova Eva col nuovo Adamo) alla redenzione degli uomini dalla schiavitù del peccato e dalle sue conseguenze. In breve: perché doveva essere Corredentrice (insieme al Redentore).

II. Maria SS. «Socia» di Cristo Mediatore nell'applicare la Redenzione

1. PRELIMINARI

1) Spiegazione dei termini

Parlando di cooperazione di Maria SS. all'applicazione della Redenzione (ossia, alla cosiddetta Redenzione soggettiva, alla distribuzione di tutti i frutti, di tutte le grazie della Redenzione), intendiamo asserire che tutte e singole le grazie (universalità oggettiva) vengono impartite da Dio a tutti e singoli gli uomini (universalità soggettiva) con la mediazione o cooperazione di Maria.

Di qui l'effato: tutte le grazie di Dio passano (oltreché attraverso Cristo) per le mani di Maria. Si tratta perciò di una mediazione, di una cooperazione universale, sia oggettivamente, sia soggettivamente.

a) *Universalità oggettiva*, poiché si estende a tutte (numericamente) le grazie (grazia santificante, grazie attuali, virtù teologiche e morali infuse, doni dello Spirito Santo, carismi ed anche favori temporali in quanto sono ordinati al nostro bene spirituale), ossia, si estende a tutto ciò che dà, conserva, accresce e perfeziona la vita

soprannaturale della grazia divina. E ciò non solo di fatto, ma anche di diritto, ossia, per legge stabilita da Dio. Non è mancato però chi si è chiesto se una tale legge subisca, in qualche caso, eccezione. Ma di una tale eccezione non si ha alcun indizio (cfr. MERKELBACH, Mariologia, p. III, p. 2, a. 5, n. 198).

Si suole chiedere, in particolare, in qual modo la grazia prodotta dai Sacramenti (canali della grazia) passi per le mani di Maria. Tutti ammettono che la Vergine influisca per lo meno in modo indiretto nella grazia prodotta dai Sacramenti («ex opere operato», ossia, indipendentemente dai meriti sia di chi li amministra sia di chi li riceve), in quanto che Ella ci ha dato Cristo, autore dei Sacramenti. I teologi però si dividono quando si domandano se un tale influsso della Vergine sulla grazia prodotta dai Sacramenti possa dirsi diretto. La maggior parte dei teologi si pronunzia per un influsso non solo indiretto, ma anche diretto, a causa del nesso di Maria con la grazia sacramentale, ossia, per le seguenti ragioni: 1) la nozione sacramentale dell'«opus operatum», mentre esclude la dipendenza dell'effetto sacramentale (la grazia) dal merito sia di colui che l'amministra sia di colui che lo riceve, non esclude affatto, anzi, include la dipendenza dal merito sia di Cristo sia di Maria, poiché ogni grazia (inclusa quella sacramentale) ci è stata meritata sia da Cristo Redentore sia da Maria Corredentrice; 2) sembra inconcepibile che la Vergine SS., madre spirituale della Chiesa e di tutti i membri di esso, non abbia una parte diretta nella nascita (battesimo) o rinascita spirituale (penitenza ecc.) dei figli di Dio, a meno che non si voglia compromettere la universalità della sua maternità spirituale.

b) *Universalità soggettiva*, poiché si estende, sia pure in modo diverso, a tutti gli uomini di ogni tempo, nessuno eccettuato, e perciò sia a quelli che hanno preceduto Maria Santissima sia a quelli che l'hanno susseguita (particolarmente dopo la sua gloriosa Assunzione): ai primi (a quelli che l'hanno preceduta), l'influsso della Vergine si estende a modo di causa finale, ossia: Iddio ha dato loro le grazie in vista dei futuri meriti di Cristo e di Maria; ai secondi, invece (a quelli che l'hanno susseguita), si estende a modo di causa efficiente, per lo meno morale, ossia, Iddio ha concesso e concede loro la grazia mediante l'attuale cooperazione di Maria Santissima. Ciò si suole significare con l'espressione metaforica: per vo-

lere di Dio «tutte le grazie passano attraverso le mani di Maria», anche quelle che noi chiediamo direttamente sia a Cristo, o a Dio, sia ai vari Santi. Come la mediazione di Maria è subordinata a quella di Gesù, così la mediazione dei Santi è subordinata a quella di Maria. «Se ella tace - dice S. Anselmo - nessuno (dei Santi) pregherà, nessuno porgerà aiuto; mentre se Ella prega, tutti pregheranno, tutti porgeranno aiuto» (Or. 46, PL 158, 944). Con ciò però non s'intende dire che non si possa ottenere da Dio alcuna grazia senza chiederla esplicitamente a Maria Santissima. Dico esplicitamente, poiché implicitamente vi è sempre l'invocazione di Maria (come pure vi è quella di Cristo) dal momento che noi intendiamo chiedere a Dio le grazie sempre secondo l'ordine della Provvidenza da Lui stabilito; e l'ordine della Provvidenza da Lui stabilito è precisamente questo: non concedere alcuna grazia se non attraverso la cooperazione o la causalità di Maria (e, prima ancora, di Cristo).

Chi dunque escludesse positivamente una tale cooperazione o causalità - stabilita da Dio - e, ciò non ostante, volesse ottenere qualche grazia, sarebbe simile ad un uccello il quale volesse volare senz'ali, ossia non l'otterrebbe. In tale senso cantò egregiamente l'Alighieri:

«Donna, sei tanto grande e tanto vali che qual vuol grazia e a Te non ricorre sua disianza vuol volar senz'ali»

(Par. XXXIII2 vv. 13-15).

Questa mediazione di Maria non pregiudica in alcun modo la mediazione di Cristo, unico Mediatore, poiché la Vergine stessa, come noi, prega sempre Dio Padre per mezzo di Cristo, intercede per noi presso di Lui. E noi stessi, allorché (pienamente consapevoli della nostra indegnità) ci rivolgiamo a Lei, non chiediamo altro che si degni di pregare e intercedere per noi presso Cristo suo Figlio.

2) Nota teologica

Siccome una tale tesi - come vedremo - è insegnata apertamente e ripetutamente dal Magistero ecclesiastico ordinario e universale, riteniamo che essa sia da ritenersi per lo meno teologi-

201

camente certa; non manca però chi la ritiene di fede divina (quantunque non ancora solennemente definita).

3) Gli avversari

I Protestanti e gli acattolici, in genere, negano una tale verità. Tra i cattolici, nel secolo XVII, essa fu rigettata, come priva cli fondamento, da Teofilo Raynaud, S. J. (Dyptica Mariana, 10, 14: Op. omn., 7, Lione, 1655, p. 224); nel secolo XVIII da Lodovico Antonio Muratori (Lamindo Pritania) il quale la bollava di «errore», di «esagerazione devota» (Della regolata devozione dei Cristiani, Opere, vol. 6, Arezzo, 1768, p. 199-200), difeso noi da un «Anonimo» (suo nipote) e dal P. Giovanni Crisostomo Trombelli (B. M. Viriinis vita et gesta. In «Summa aurea», IV. 27- 75). Recentemente poi si sono pronunziati in modo simile i professori Giovanni Ude (Ist. Maria die Mitlerin aller Gnaden? Bressanone, 1928). Antonio Fischer (in «Beilage zur Augsburzer

Postzeitung», febbraio 1924, Cfr. «L'ami du Clerzé». 42, 1925, p, 49- 51), Bernardo Poschmann (cfr. «Theologische Revue». 27, 1928, col. 261-265). e Jean Guitton (cfr. Most G., Jean Guitton and the Mediatrix of all Graces. In «The Homiletic and Pastoral Review», 53, 1953, p. 698-701). Il Guitton, si domanda: «Possiamo dire che la Vergine è distributrice di tutte le grazie singolari?». E risponde: «Per affermarlo non abbiamo nessun passo della Scrittura, nessuna autorità patristica o ecclesiastica» (La Vergine Maria. Trad. di G. Barra, Torino, Borla, 1964, p. 179-180). Costoro ammettono che Maria Santissima influisce nell'elargizione di tutte le grazie non già in modo diretto, ma solo in modo indiretto, in quanto cioè ci ha dato Cristo che è la fonte di ogni grazia.

Per provare la nostra tesi ricorreremo agli argomenti tratti dal Magistero Ecclesiastico, dalla S. Scrittura, dalla Tradizione e dalla Ragione Teologica.

2. L'INSEGNAMENTO DEL MAGISTERO ECCLESIASTICO.

Che cosa insegna la Chiesa intorno alla cooperazione di Maria SS. all'applicazione della Redenzione, ossia, alla distribuzione di tutte le grazie?...

1) *L'insegnamento del Concilio Vaticano II*. Il Concilio Vaticano II insegna che la Vergine «Assunta in cielo, non ha deposto questa funzione di salvezza, ma con la sua molteplice intercessione, continua ad ottenerci le grazie della salute eterna». E ciò «fino al perpetuo coronamento di tutti gli eletti» (n° 62). Non dice «alcune» grazie, o «molte» grazie, ma «le grazie [in genere] della salute eterna».

Riguardo a questo testo del Concilio Vaticano II, è necessario rilevare che molti Padri avevano proposto l'aggiunta delle seguenti parole, molto più esplicite di quelle del testo approvato: «Maria è ministra e dispensatrice di tutte le grazie, perché fu associata a Cristo nell'acquistarle». Ed aggiungevano, quei molti Padri, che questa era «la dottrina comune» della Chiesa. «La Commissione - così ha riferito P. Balic - non negò in nessun modo che questa era la dottrina comune, ma si limitò a dire che essa «implica spiegazioni teologiche delle quali il testo non giudica (El capitulo VIII de la Constituci6n «Lumen gentium»..., l.c., p. 178). All'obiezione poi dei Padri, secondo i quali «la mediazione della B. Vergine non doveva ridursi alla sola intercessione; deve rimanere aperta la via per una spiegazione più ampia», la Commissione Dottrinale rispondeva che «il modo di parlare (del testo) non è restrittivo. Ciò che si dice in modo assertivo, non viene proposto in modo esclusivo» (cfr. Schema Constitutionis dogmaticae de Ecclesia. Modi a Patribus Conciliaribus propositi a Commissione doctrinali

examinari. Caput VIII. De B. M. Virgine Deipara in mysterio Christi et Ecclesiae, Typis Polyglottis Varicanis, 1964, p. 15). Si osservi l'espressione del Concilio: «Con la sua molteplice intercessione». L'intercessione, infatti, riveste una doppia modalità: quella di causa morale (la preghiera per ottenere da Dio le grazie per noi) e quella della causa fisica strumentale (produrre in noi la grazia quale strumento di Dio).

È tuttavia necessario rilevare che il testo del Concilio Vaticano II da noi addotto, cita in calce, in appoggio alla sua asserzione, alcuni Padri (S. Andrea di Creta, S. Germano di Costantinopoli, S. Giovanni Damasceno) e varie Encicliche pontificie (Leone XIII, S. Pio X, Pio XI, Pio XII). Rimanda perciò a queste fonti.

2) Per Benedetto XIV, Maria Santissima è «come il ruscello celeste per mezzo del quale tutti i doni della grazia vengono portati nel seno dei miseri mortali» (Bolla «Gloriosae Dominae»,

203

del 27 settembre 1748; Op. omn., vol. XVI, ed. Prati, 1846, p. 428). Questa immagine del «ruscello» richiama alfa mente quella più frequente del «canale» o dell'«acquedotto».

3) Pio VII (1800-1823) appella Maria Santissima «Dispensatrice di tutte le grazie» (Ampliatio privilegiorum ecclesiae B.M. Virginis ab angelo salutatae in coenobio Fratrum Ordinis Servorum B. M. V. Florentiae, A. D. 1806. In Bourassé, «Summa Aurea», VII, Parisiis, 1862, col. 546).

4) Pio IX (1846-1878) asserisce che «Dio ha affidato a Maria il tesoro di tutti i beni, affinché ciascuno sappia che attraverso di Lei otteniamo ogni speranza, ogni grazia ed ogni salvezza, poiché è sua volontà che noi otteniamo ogni cosa per mezzo di Maria» (nella Encic. «Ubi primum» del 1849: cfr. Tondini A., Le Encicliche mariane, p. 5).

5) Leone XIII (1878-1903) faceva queste vigorose affermazioni: «Con tutta verità e proprietà è lecito affermare che, dell'immenso tesoro di ogni grazia recatoci da Cristo (giacché la grazia e la verità per Gesù Cristo fu fatta) niente assolutamente («nihil prorsus») viene a noi comunicato, così avendo stabilito Iddio, se non per mezzo di Maria. E siccome a nessuno è dato di andare al Padre se non per mezzo del Figlio, così, ordinariamente, nessuno può andare a Cristo se non per mezzo della sua Madre...Quanta sapienza e misericordia risplende in questa disposizione della Provvidenza divina!... Questo piano di tenera misericordia da Dio attuato in Maria e da Cristo ratificato con la sua ultima volontà, fu, fin dall'inizio, compreso con immensa gioia dai Santi Apostoli e dai primi fedeli; fu compreso ed insegnato dai venerandi Padri della Chiesa; fu concordemente compreso, in ogni tempo, dal popolo cristiano... Non si spiegherebbe senza una fede divina il prepotente impulso che ci spinge e

dolcemente ci trascina a Maria» (Enciclica «Octobri mense» del 22 settembre 1891; cfr. ASS 24, 1891, 195- 196). Altrettanto ripete nelle Encicliche «Supremi Apostolatus» del 1883 e «Superiore anno» del 1884.

6) San Pio X (1903-1914) dichiara Maria Santissima «Distributrice di tutte le grazie che Cristo ci ha conquistato con la sua

204

morte e col suo sangue» (Enciclica «Ad diem illum» del 2 febbraio 1904; cfr. AAS., 36 [1903-1904] 453-454).

7) Benedetto XV (1914-1922) asseriva che «siccome tutte le grazie che l'Autore d'ogni bene si degna concedere ai poveri discendenti di Adamo, per un benevolo disegno della Provvidenza divina, vengono dispensate dalle mani della Santissima Vergine»; e ne deduceva che anche la grazia di una buona morte ci viene attraverso le mani di Maria (Lettera Ap. «Inter sodalicia» del 1918, AAS 10 [1918] p. 182). Dichiarava inoltre (in seguito ad un dotto «voto» del Padre Lépicier) che «tutti i doni, anche i miracoli (operati dai Santi), debbono attribuirsi alla mediazione della Madre di Dio», poiché Ella è appellata dai Padri «Mediatrice di tutti i Mediatori» (cfr. «Actes de Benoit XV», vol. II, 1926, p. 22). Infine, nel 1921, dietro richiesta del Cardinale Mercier, istituiva la festa, con Messa ed Ufficio, di «Maria Santissima Mediatrice di tutte le grazie» (cfr. «La Vie Diocesaine», 10 [1921] p. 96-106).

8) Pio XI (1922-1939) chiama Maria Santissima «Mediatrice di tutte le grazie presso Dio» (Enciclica «Miserentissimus Redemptor», cfr. AAS, 20 [1920] 178).

9) Pio XII (1939-1958) in vari documenti ha insegnato esplicitamente una tale verità (cfr. BERTETTO D., La Mediazione celeste di Maria nel Magistero di S. S. Pio XII, in «Euntes docete», 9 [1956] p. 134-159). Così, per es., nel radiomessaggio del 13 maggio 1946, tra l'altro. asseriva: «Associata come Madre e Ministra del Re dei Martiri all'opera ineffabile dell'umana Redenzione, gli è sempre associata, con un potere quasi immenso, nella distribuzione delle grazie che dalla Redenzione derivano (cfr. «L'Osservatore Romano, 19 maggio 1946; AAS 38 [1946] 266). Cosa degna di nota: Pio XII, per primo, nell'Enciclica «Ad coeli Reginam» dell'11 ottobre 1954, accennava in modo esplicito alla causalità fisica strumentale di Maria SS. (insieme a Cristo) nell'applicazione della Redenzione a tutte le anime: «La B. Vergine non ha avuto soltanto il supremo grado, dopo Cristo, dell'eccellenza e della perfezione, ma anche una partecipazione di quell'influsso con cui il suo Figlio e Redentore nostro giustamente si dice che regna sulla mente e sulla volontà degli uomini. Se infatti il Verbo opera i miracoli e infonde

205

la grazia per mezzo della sua Umanità, che ha assunto, se si serve dei Sacramenti, dei suoi Santi, come di strumenti per la salvezza delle anime,

perché non può servirsi dell'ufficio e dell'opera della Madre sua Santissima per distribuire a noi i frutti della Redenzione?... (AAS, 46 [1954], p. 636). Si tratta, evidentemente, di una interrogazione retorica, la quale perciò suppone una risposta affermativa. Alla Vergine quindi, nell'applicazione della Redenzione, viene concessa quella stessa causalità fisica strumentale che viene attribuita all'Umanità di Cristo, ai Sacramenti e ai Santi.

10) Giovanni XXIII, nel Radiomessaggio al II Congresso Mondiale delle Congregazioni Mariane, riferisce - come avevano già fatto altri Sommi Pontefici - le famose parole di S. Bernardo: «tutto, per volere di Dio, ci viene attraverso Maria» (cfr. «L'Osservatore Romano», 23 agosto 1959). Questo stesso motivo vien ripetuto, sotto varie forme, in vari altri documenti (cfr. AAS, 51 [1959) p. 88-89; Discorsi, messaggi, colloqui, voi. II, p. 65-66 ecc.).

11) Paolo VI, nell'Allocuzione rivolta ai Chierici del Pont. Seminario Romano Maggiore, tra l'altro, diceva: «E così onorando Maria si arriva a scoprire la sua superlativa funzione nell'economia della salvezza, quella dell'intercessione specialmente: ed ecco che, auspice principale S. Bernardo, e, dopo, di lui, innumerevoli cultori della pietà mariana, veniamo a scoprire un rapporto personale fra la Madonna e le nostre singole anime; un rapporto, che ciascuna anima può mettere in salutare efficienza e che diventa altrettanto tributo d'onore e d'amore a Maria, quanto fonte di grazie per l'anima, quando è ben compreso e ben coltivato» (cfr. «L'Oss. Rom.» 9-II-1964). Nella Lettera Enciclica per il mese di maggio 1965, Paolo VI asseriva che Iddio «ha costituito Maria Santissima generosa amministratrice dei doni della sua misericordia»49.

E nell'esortazione Apostolica «Signum magnum» del 1967, dopo essersi domandato «in qual modo Maria coopera all'incre-

49 «Obliviscendum non est, ipsum esse Patrem misericordiarum et Deum totius consolationis (2Cor.1,3), ac donorum misericordiae suae Mariam sanctissimam generosam administram ab eo esse constitutam ...». (Cfr. AAS 57 [1965], p. 353-358).

mento delle membra del Corpo Mistico nella vita della grazia», risponde: «Prima di tutto mediante la sua incessante preghiera, ispirata da una ardentissima carità. La Vergine santa, infatti, benché allietata dalla visione dell'augusta Trinità, non dimentica i suoi figli avanzanti, come Lei un giorno, nella peregrinazione della fede (Cost. dogm. Lumen gentium, n. 58: AAS 57, 1965, p. 61); anzi, contemplandoli in Dio e bene vedendone le necessità, in comunione con Gesù Cristo che è sempre vivo sì da poter intervenire per noi (Hebr. 7, 25), si fa loro Avvocata, Ausiliatrice, Soccorritrice, Mediatrice (cfr. Const. dogm. Lumen gentium, n. 62: AAS 57, 1965, p. 63). Di questa sua

ininterrotta intercessione presso il Figlio per il Popolo di Dio, la Chiesa è stata fin dai primi secoli persuasa, come ne fa testimonianza questa antichissima antifona che, con qualche lieve differenza, fa parte della preghiera liturgica sia in Oriente che in Occidente: Noi ci rifugiamo...- Non si esaurisce, però, nel patrocinio presso il Figlio la cooperazione della Madre della Chiesa allo sviluppo della vita divina nelle anime. Ella esercita sugli uomini redenti un altro influsso: quello dell'esempio ...». (cfr. AAS, 59 [1967] p. 468).

L'insegnamento di tanti Sommi Pontefici sul nostro argomento è talmente chiaro che lo stesso prof. Ude non ha stentato a riconoscerlo. Tuttavia, per neutralizzarne il valore teologico, ha osato asserire che i Papi, con le surriferite espressioni, non hanno fatto altro che esprimere... «i loro sentimenti privati!». Per fortuna, l'Enciclica «Humani generis» ha recentemente affermato che alle Encicliche Pontificie, quali «insegnamenti del Magistero ordinario», è dovuto un vero assenso interno (cfr. AAS, 42 [1950] p. 567).

Tanto più che ai Romani Pontefici ha fatto eco l'Episcopato in vari Concili provinciali, e nella Lettera inviata da ben 450 Vescovi al Cardinal Mercier, in favore della definizione dogmatica della Mediazione universale di Maria Santissima nella distribuzione di tutte le grazie (cfr. «Regina dei cuori», 8 [1921] p. 57).

Da quanto abbiamo esposto, appare manifesta la falsità di quanto ha scritto Jean Guitton: «Per affermare [che la Vergine è distributrice di tutte le grazie] non abbiamo... nessuna autorità... ecclesiastica» (op. cit., p. 179-180).

3. FONDAMENTI BIBLICI

Secondo il prof. Fischer (l. c., p. 49) la Sacra Scrittura sarebbe muta sul nostro argomento. Altrettanto ha affermato il Guitton: «Per affermarlo, non abbiamo nessun passo della Scrittura» (op. cit., p. 170-180). Certo: nella Sacra Scrittura sia dell'Antico che del Nuovo Testamento, indarno si cercherebbe un'asserzione esplicita della nostra dottrina; non manca però una solida base.

1) Nell'Antico Testamento

Abbiamo il testo genesiaco detto Protovangelo (Gen. 3, 15): «Io porrò inimicizia ...». In questo testo, Maria Santissima ci viene presentata intimamente ed indissolubilmente associata a Cristo in tutta l'opera della nostra salvezza, la quale si svolge in due fasi: l'acquisto di tutte le grazie (la

cosiddetta Redenzione oggettiva) e la distribuzione delle medesime ai singoli individui (la cosiddetta Redenzione soggettiva). Maria Santissima, quindi, unita a Cristo in tutta l'opera della nostra salvezza, ossia nella realizzazione integrale della economia della nostra salvezza, come ha cooperato all'acquisto di tutte le grazie, così coopera anche alla distribuzione delle medesime.

2) Nel Nuovo Testamento

Abbiamo la proclamazione della Maternità soprannaturale, universale di Maria Santissima (Giov., 19, 26-27), nella quale è implicita la distribuzione di tutte le grazie, poiché, in definitiva, si identifica con essa. Maria Santissima, infatti, quale Madre soprannaturale di tutti gli uomini, comunica a tutti la vita soprannaturale della grazia (la grazia abituale o santificante), la conserva, la sviluppa, la perfeziona (mediante le grazie attuali) fino a che la vita di grazia non si muti in vita di gloria e la vita del tempo in vita dell'eternità. La Maternità soprannaturale di Maria Santissima, quindi, proclamata da Gesù sul Calvario, include, da parte di Maria Santissima, la cooperazione alla distribuzione di tutte le grazie, di tutti i

frutti della Redenzione, anzi, si identifica con essa50.

Effettivamente, i benefici impartiti da Dio agli uomini si dividono in due grandi serie: quelli spirituali e quelli materiali. Orbene, è sintomatico rilevare come nei Vangeli il primo della serie dei benefici spirituali, la santificazione del Battista (Lc 1, 41-45), ed il primo della serie dei benefici materiali, la conversione dell'acqua in vino alle nozze di Cana in Galilea (Gv. 2, 1-11) si sono avuti con la cooperazione di Maria. Nulla, perciò, vieta, è anzi al sommo conveniente che anche tutti gli altri benefici delle stesse due serie ci vengano da Dio impartiti col concorso di Maria. Questa costanza di metodo sembra supporre una legge costante: quella della cooperazione dì Maria a tutta l'opera della salvezza enunziata nel testo genesiaco.

4. FONDAMENTI TRADIZIONALI

Anche qui il Guitton non ha esitato a scrivere: «Per affermare [che la Vergine è distributrice di tutte le grazie] non abbiamo...nessuna autorità patristica» (op. cit., p. 179-180).

Secondo il prof. Ude, la Teologia Mariana, fino al secolo XVIII, ossia, fino a S. Alfonso Maria de Liguori, avrebbe ignorato del tutto, o quasi del tutto, la nostra tesi. S. Alfonso sarebbe stato un innovatore (op. cit., p. 118). Ma questa -

come ha rilevato il P. Dillenschneider - è «una delle più straordinarie sorprese che ci abbia riservato la critica fino ad oggi» (La Mariologie de S. Alphonse de Liguori, Friburgo, Svizzera, 19 31, I, 304).

---

50 Lo stesso Jean Guitton, il quale - come abbiamo detto - non conosce alcun argomento biblico, patristico e pontificio in appoggio alla nostra tesi, non ha esitato a vedere un appoggio alla medesima nella maternità spirituale di Maria verso tutti i cristiani. Dice infatti: «Ma l'analogia dell'amore materno [verso i figli] ci può forse permettere di andare più avanti in questo mistero. L'idea della Madre, per parlare con Platone o con Goethe, implica una sollecitudine concreta, per cui esiste il singolare solo. Questa sollecitudine delle madri implica l'impossibilità di pensare alla giornata del figlio o al suo dolore in modo vago, astratto e globale. Una giornata del figlio, ritmata da bisogni diversi, piena di piccole sorprese e di piccole catastrofi, è fatta per la madre non di un tempo continuo ma di piccole eternità che si succedono. Il dolore del figlio è composto di lamenti, di ostinazioni e di sospiri di cui ciascuno ha le sue sfumature nell'ordine della sofferenza...Fuori della mortalità, l'umanità ritornerà per noi ciò che è per Dio: un insieme di destini particolari. Se questo è vero per noi, lo è a maggior ragione per una creatura costituita madre di tutti gli uomini secondo la grazia; s'intenda qui, con questo termine ambiguo, tutti, ogni uomo in particolare» (ibid., p. 180).

1) Secolo II

S. IRENEO, in seguito alla parte sostenuta da Maria nell'Annunziazione, appella Maria SS. «Avvocata di Eva» (Adversus baereses, V, 19, 1, PG 7, PG 7, 1175a-1176a). Maria SS. perciò incomincia di già ad apparire come «mediatrice» tra il Giudice (Dio) e la rea (Eva) onde riconciliare la rea col Giudice, difenderla contro l'accusatore diabolico (Apoc. 12, 10) e intercedere per essa e per noi 51.

2) Secolo III

Troviamo, con molta probabilità, in questo secolo, il primo esempio (a noi noto) dell'invocazione della Madre di Dio (invocazione la quale suppone l'intercessione) nella celebre Antifona: «Sub tuum praesidium»: «All'ombra della tua misericordia ci rifugiamo, o Genitrice di Dio; non respingere le nostre

preghiere nelle nostre necessità, ma salvaci dai pericoli, o (tu) che sola (sei) benedetta» (cfr. «Marianum» 3 [1941] p. 97-101). Alla Vergine SS. si domanda non solo di appoggiare le nostre richieste presso Cristo, ma anche di liberarci, Essa stessa, dai pericoli ai quali siamo esposti di continuo. Ella vuole liberarci (perché misericordiosa); Ella può liberarci (perché Madre di Dio). Questa antichissima preghiera si trova, con leggere varianti, da tempo immemorabile, nella liturgia dei riti romano, ambrosiano, bizantino e copto (Cfr. MERCENIER P. F., L' antienne mariale la plus ancienne, in «Le Museon» 5 3 [1939] p. 229-233. In., La plus ancienne prière à la Sainte Vierge, in «Les Questions Liturgiques et Paroissiales» 25 [1940], p. 3 3- 36).

In questo stesso secolo, ORIGENE (+253-254) ci ha presentato

---

51 Recentemente, Mons. G. Joussard, ha dimostrato come il termine di «Avvocata» attribuito da S. Ireneo a Maria, abbia il significato di difendere qualcuno contro l'accusatore, anche intercedendo per lui (cfr. Le rote des chrétiennes camme intercesseurs auprès de Dieu dans la chrétienté lyonnaise au second siècle, in «Revue des sciences religieuses» 30 [1956] p. 217-229; in conferma dell'interpretazione del Jouassard, cfr. la recensiore di B. B[otte] in «Bulletin de théologie ancienne et médievale» 7 [1954-1957] n. 2363). Cfr. anche JOURION M., Aux origines de la prière d'intercession de Marie (Le témoignage des Pères des cinq premiers siècles, in «Et. Mar.», 23 (1966) p. 37-42); UNGER D., S. Irenaei Lugdunensis episcopi, doctrina..., 1. c., p. 85-90).

l'azione (la voce di Maria) come strumento del Figlio nella santificazione del Battista: Elisabetta «ricevette, per così dire, dalla voce di Maria, lo Spirito Santo». Il viaggio di Maria per recarsi da Elisabetta, «avvenne perché Maria facesse partecipe Giovanni (anche se tuttora nel seno di sua madre) del potere a Lei derivato da Colui che Ella aveva concepito» (In Io. Co. VI, 49 [30] Preuschen GCS Origines Werke, IV-157, p. 27 ss.).

3) Secolo IV

SEVERIANO, Vescovo Gabalitano, nella «Homilia De Legislatore V. et N. T.» (PG 56, 397-410) così esalta la mediazione della Madre di Dio mediante l'intercessione: «Anche nella nostra età non manca a Dio Debora, non manca Giaele. Abbiamo anche noi la Santa Vergine e Madre di Dio Maria». Ha osservato giustamente il P. Gila: «La persona della Vergine è presentata da Severiano come colei che svolge un'azione mediatrice tra Dio e il popolo

cristiano. Ella infatti è la donna che non manca a Dio e quindi di cui Dio si serve per venire in aiuto ai fedeli, ed insieme è la donna che ha il popolo cristiano per ottenere l'aiuto di Dio. Per Severiano, infatti, Maria è, al presente, ciò che Debora e Giaele furono nel passato. Ora Debora e Giade furono donne di cui Dio si servì come di strumenti per venire in soccorso al popolo giudaico assediato da potenti nemici, e a sua volta, furono donne che ebbe il popolo giudaico in angustie, grazie all'intervento delle quali fu liberato da potenti invasori. Il vescovo Siro precisa poi quale sia il rapporto che intercede tra le donne di cui Dio si è servito nel V. T., e la Vergine di cui si serve ora. Chi erano quelle donne? persone qualunque, popolane, non le nomina neppure. Chi è Maria? la Madre di Cristo, di quel Cristo di cui ha detto appena poche righe prima: che se dice una parola i suoi nemici sono sbaragliati... Quindi, argomenta Saveriano, se una donna qualunque, innominata, fu già così potente da sconfiggere un agguerrito condottiero, quale non sarà mai la potenza di Maria, questa donna così eccelsa?... La Madre di Dio, la Signora nostra sarebbe pertanto, per Severiano, la Mediatrice tra Dio e il popolo cristiano» (GILA A., O. S. M., Esame dei principali testi mariani di Severiano di Cabala, in «Marianum» 26 (1964) p. 155-160).

211

Negli scritti attribuiti a S. EFREM (o indubbiamente della sua scuola) si parla spesso della mediazione di Maria SS. nella distribuzione delle grazie. Si dice: «Il genere umano pende sempre dal tuo patrocinio e te sola ha come rifugio e difesa Non disprezzare dunque il tuo servo, il quale ripone in Te, dopo che in Dio, tutta la sua fiducia...Molto infatti può la tua preghiera presso il Figlio, il quale facilmente si piega (alla tua preghiera)» (S. EPHRAEM SYRI, Opera. Ed. Assemani, III, p. 532-533). La B. Vergine viene appellata «erogazione di tutti i beni» (l. c., p. 528). «Per Te, o sola immacolatissima, è derivata, deriva e deriverà ogni gloria, onore e santità, dallo stesso primo Adamo fino al tramonto dei secoli, agli Apostoli, ai Profeti, ai giusti ed agli umili di cuore» (l. c., p. 532). Essa tutto può: «Presso di te, vi è il potere, essendo tu vera Madre di Dio, e perciò puoi tutto» (l. c. p. 526). «Nulla, se tu vuoi, è a te impossibile» (L. c., p. 549). «Hai infatti insieme al volere anche il potere» (L. c., p. 544). Con ragione perciò esclama: «In Te io ripongo tutta la mia speranza» (L. c., p. 526). Ella è «la speranza di tutti i confini della terra» (L. c., p. 549). Tutti questi testi, e molti altri che potrebbero addursi, se fossero realmente di S. Efrem, gli varrebbero indubbiamente il titolo di primo «Dottore della Mediazione mariana».

S. GREGORIO NAZIANZENO (+390 c) parla della vergine Giustina la quale «in pericolo» per la sua verginità, «supplice implora la Vergine Maria perché venga in suo aiuto» (In lode di S. Cipriano, PG 35, 1182).

4) Secolo V

Lo PSEUDO-GREGORIO TAUMATURGO, in una Omelia sull'Annunziazione, espone come nella Visitazione «la voce...di Maria fu efficace, e lo Spirito Santo riempì Elisabetta: e come da una fonte perenne, con lo strumento della lingua, emise, con la profezia della cognata, il fiume dei carismi: e coi piedi del fanciullo uniti nel seno, somministrò il salto e l'esultanza. Cosa che era segno e simbolo del miracoloso tripudio. Non appena infatti venne la piena di grazia (Maria) tutte le cose si sono riempite di gaudio» (Ps. GREGORIUS THAUMATURGUS, Homil. II in Annun'tiat., PG 10, 1966).

212

Si ha qui una prima allusione, un primo germe della sentenza che vedrà in Maria (insieme all'Umanità di Cristo) una causa strumentale della grazia.

Nello stesso secolo V, l'apocrifo «Transitus» dello pseudo-Giovanni, pone sulle labbra di Cristo queste parole: «Ogni anima la quale invocherà il tuo nome, si vedrà libera dalla confusione e troverà misericordia, consolazione, aiuto e protezione in questo secolo e in quello futuro dinanzi al mio Padre celeste» (Cfr., DE SANTOS OTERO A., Los Evangelios apocrifos, Ed. B. A. C., p. 640).

Degno di particolare considerazione è anche un testo di BASILIO DI SELEUCIA, della seconda metà del secolo V. Egli esalta la «grande potenza» della Madre di Dio: «Chi dunque non ammira la grande potenza della Madre di Dio, e di quanto Ella trascenda tutti i Santi che noi onoriamo?... Se infatti Cristo ha conferito ai servi un tale potere [in vita e dopo morte] da curare gli infermi non solo col loro contatto, ma anche con la loro ombra... quale potere dobbiamo pensare che abbia concesso a Maria, la Madre?... Non Le ha concesso forse molto più di ciò che ha concesso ai sudditi? E' evidente a tutti...» (Omelia sulla Madre di Dio, PG 85, 425- 452). Si tratta qui di un «potere» non solo di intercessione, ma anche di azione diretta (fisica strumentale), perlomeno relativamente ai prodigi.

5) Secolo VI

Meritano particolare considerazione due inni di S. ROMANO IL MELODE.

Nell'inno XI, i Magi offrono a Gesù Bambino i loro doni, e lo supplicano a non respingerli, ma ad accettarli adducendo questa ragione: «per la tua Genitrice - per cui Tu ci sei nato». E la Vergine interpone tosto la sua intercessione basando la sua mediazione universale sulla sua maternità universale (verso Cristo e verso i cristiani), dicendo al suo Figlio: «Poiché non solo di Te - io sono madre, Salvatore pietoso; - e non invano io ti dò latte, - a Te sorgente di latte, - ma per tutti - io Ti supplico. - Tu mi facesti - di tutta la mia stirpe - e bocca e vanto; - ed in me trova - tutta la tua terra - i doni nuovi e splendidi... - Per le

stagioni - T'invoco propizio - e per i frutti della terra - e per chi in lei abita; - riconci-

liati con tutti - per me da cui sei nato...- Salva il mondo, o Salvatore! ...» (Il Natale, I, Ed. Cammelli, Romano il Melode. Inni, Firenze, 1930, p. 113-119).

Nell'inno XII, S. Romano presenta Maria in atto di commuoversi profondamente dinanzi alla triste condizione dei nostri progenitori Adamo ed Eva, poiché «al Pietoso - s'addiceva una Madre misericordiosa - Per questo a loro: - cessate, disse, dai vostri lamenti, - e ambasciatrice per voi - mi farò presso il mio Figlio: - ma voi scacciate - l'affanno dal cuore, - perch'io ho partorito la gioia: per questo io sono venuta - per annientare i1 dolore, - io, la piena di grazia! - Un figlio pietoso possiedo - e ricco assai di pietà!... - Le, lacrime dunque - frenate! Prendetemi - qual mediatrice per voi - presso il mio Figlio!... Da Lui andrò io, - la piena di grazia! - Con queste parole Maria - e molte altre ancora - consolava Eva - e il suo coniuge (Adamo)». Si appressa quindi la Vergine «alla greppia» e supplica il Figlio in favore di Adamo e di Eva: «il serpente [gli dice] - li ha denudati d'onore. - Di ricoprirli pertanto - m'implorano, esclamando: - O piena di grazia!». Il Bambino, udite le «preci» rivoltegli dalla «Immacolata», «tosto le accolse e le sottoscrisse» «Spiegandole quindi - i suoi fini profondi: - «O Madre, disse, - per te e per mezzo tuo - io li salvo. - Se non avessi voluto salvarli, - in te non avrei preso dimora, - non sarei sorto qual Luce da te, - né ti avrei chiamato mia madre ...» (Il Natale, II, Ediz. J. Grosdidier De Matous, Sources Chrétiennes 110, Paris 1965, p. 75-117).

Nel celebre Inno Akathistos (attribuito a S. Romano il Melode) fra l'altro si dice: «Con la tua potenza irresistibile, scampami da tutti i pericoli! ...» (Ediz. Meersseman, Fribourg 1958). «Tu, difesa di vergini, - o Madre Vergine, sei, - e di quanti ricorrono a te ...». (XIX, v. 1-3). «Ave, Tu sei per la Chiesa - qual torre possente; - Ave, Tu sei per l'Impero - qual forte muraglia. - Ave, per Te innalziamo trofei; - Ave, per Te cadon vinti i nemici...- Ave, tu farmaco delle mie membra, - Ave, salvezza dell'anima mia». «Preservaci da ogni sventura, tutti! - Dal castigo che incombe - tu libera noi che gridiamo: - Alleluia!» (XXIII, v. 7-13. Trad. di E. Toniolo, Catania 1968, p. 29.33.34).

In Oriente inoltre vi è un testo abbastanza esplicito presso THEOTEKNOS, Vescovo di Livias, nella «Omelia sulla Assunzione della santa Theotokos», n. 9, recentemente edito dal Wenger: «Ella

è partita per il Cielo come Mediatrice di tutti... e siccome Ella è sicuramente accetta presso Dio, Ella ci procura le grazie spirituali...Durante il tempo in cui era sulla terra, Ella vegliava su tutti, Ella era come una provvidenza universale per tutti i suoi soggetti. Elevata al Cielo, Ella rimane per il genere umano un

baluardo inespugnabile, intercedendo per noi presso il suo Figlio e Dio» (WENGER A., A.A., L'Assomption de la T.S. Vierge dans la Tradition Byzantine du VI au X siècle. Etudes et Documents, Paris, 1955, p. 289- 291).

In Occidente, per la prima volta, lo Ps.-ORIGENE appellava Maria «Mediatrice di vita»: «facta est (Maria) omni humanae creaturae renovatio... vitae mediatrix» (cfr. Clavis [2], 668 s. testo in Florilegium Casinense, 2, p. 154, 2c).

6) Secolo VII

Verso questo secolo, l'apocrifo «Apocalisse della B. Vergine» ci dimostra apertamente la fede dei bizantini relativamente alla intercessione di Maria SS. in favore dei defunti. In questo apocrifo si racconta come la Vergine, dopo l'ascensione del Figlio, mentre era ancora sulla terra, sotto la guida dell'Arcangelo Michele e degli Angeli, fece un viaggio («ad inferos») e in questa occasione si rese conto delle pene che soffrono i defunti nel purgatorio. Dinanzi a tali pene, la Vergine si afflisse molto e pianse, poiché si trattava delle pene dei suoi figli. Spinta quindi da compassione misericordiosa, prega l'Arcangelo Michele e gli Angeli che l'accompagnano, a volere unire le loro preci alle sue in favore di essi. Ma l'Arcangelo le risponde: «Sette volte al giorno e sette volte la notte, quando offriamo l'inno al Signore, ci ricordiamo dei peccatori, ma il Signore non ci esaudisce». Allora la Vergine stabilisce di salire al cielo per intercedere, presso il suo Figlio, per i peccatori. E immediatamente gli Angeli la conducono dinanzi al trono del Padre. Ella alza le mani verso il trono del Padre e piangendo prega: «Signore, abbi pietà dei peccatori: ho visto infatti i loro tormenti e non riesco a sopportare il loro pianto». Ma il Signore non si piega a questa preghiera. Allora la B. Vergine, singhiozzando, dice: «Signore, abbi pietà dei cristiani, sono opera delle tue mani! Tutto il popolo cristiano benedice il mio nome e incessantemente dice: «Santa

Madre di Dio, salvaci! E tutti coloro che si trovano sulla terra cantano la gloria del mio nome». Allora il Signore si piega in favore dei viventi e dice: «Chiunque invocherà il tuo nome sopra la terra, o nei cieli, sarà salvo per Te»; a coloro però che sono in purgatorio, il Signore rifiuta la grazia. Ma la B. Vergine, continua ad insistere. «Se il tuo Figlio non ascolta Te - gridano a Lei i peccatori - mostragli la stalla in cui tu lo desti alla luce, mostragli i seni coi quali l'hai nutrito, mostragli le mani con le quali tu lo portasti»; Iddio, finalmente, cede alle suppliche della Madre sua e dice: «Ora dunque io vi concedo un riposo durante il tempo di Pentecoste [cioè, durante i 50 giorni del tempo Pasquale] a gloria del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, a causa di Maria Madre mia, poiché ha versato per voi molte lacrime, e a causa

dell'Arcangelo Michele e della moltitudine dei Santi». (Cfr. JAMES R. M., Apocrypha anecdota [Texts and Studies]; contribution of Biblical and Patristic literature II, 3; Cambridge, 1893, p. 109-126).

In tutto questo racconto appare evidente la fede del popolo cristiano bizantino nella validissima mediazione della Madre di Dio. Da questa «Apocalisse» ha avuto origine, presso Etiopi, il celebre «Patto di misericordia» (Cfr. «Marianum» 15 [1953] p. 46-55).

TEODORO SYNKELLOS ha sottolineato due volte la sconfinata potenza dell'intercessione di Maria: «perché tutto puoi». E appellandosi a questa sua potenza, supplica la Vergine ad allontanare dalla «sua» città di Costantinopoli «ogni tumulto civile», a liberarla «dalla fame, dal terremoto e da ogni altra sventura» donandole «per sempre» il «suo valido aiuto». La supplica, infine, per l'Imperatore, per il Patriarca, «per ciascuno» in particolare, affinché si degni di «accordare i suoi benefici ai vivi e ai defunti», essendo Ella «la fonte della vita e il tesoro della salvezza» (In depositionem pretiosae uestis Deiparae in Blachernis. Combefis, Historia haeresis Monothelitarum, Paris 1648, p. 783-786).

In un altro testo, il Synkellos ci presenta la città di Costantinopoli la quale, durante l'incursione degli Avari e dei Persiani, grida «alla Vergine con la sua bocca spirituale» cioè con lo spirito del suo Vescovo: «Salvami, o Signora, salvami, perché sono perduto non tacere, non startene quieta, io so, infatti, che tutto puoi...». E la Vergine accorse, diventando la «propugnatrice della

città» (Sull'incursione degli Avari e dei Persiani - a 626 - A. Mai, Nova Patrum Bibliotheca, VI-2 [Roma, 1853] p. 423-434).

7) Secolo VIII

Con l'estendersi, all'inizio del secolo VIII. della festa dell'Assunzione a tutto l'impero bizantino, la dottrina dell'intercessione mediatrice di Maria aveva un nuovo sviluppo: salendo al Cielo, la Vergine non ha abbandonato la terra, poiché è salita lassù per intercedere per i suoi figli rimasti quaggiù.

Domina, in questo secolo, S. GERMANO DI COSTANTINOPOLI (+733). Egli echeggia e sintetizza i secoli precedenti. Sottolinea, in modo particolare, tre cose: l'universalità, i fondamenti e la natura della mediazione di Maria nella distribuzione delia grazia.

La universalità, innanzitutto, sia oggettiva (relativamente a tutte le grazie), sia soggettiva (relativamente a tutti gli uomini). La Vergine è la «Mediatrice manifesta di tutti i beni» (Omelia II sull’Assunzione, PG 98, 357). «Nessuno --

dice - ottiene per misericordia una grazia, se non per Te, che fosti degna di albergare Iddio stesso, nel tuo seno». Enumera poi ogni sorta di beni che ci provengono da Maria nelle più diverse situazioni in cui l'uomo può trovarsi, non esclude le più disperate. «Il tuo soccorso - dice - non viene mai meno». I tuoi «benefici sono senza numero. Nessuno, infatti, se non per Te, o Santissima, consegue la salvezza. Nessuno, se non per Te, o Immacolatissima, è liberato dai mali. Nessuno, se non per Te, o onoratissima, riceve misericordiosamente il dono della grazia», Omelia sulla dedicazione del Tempio della Vergine, PG 98, 380-381).

Ella, anzi, «previene» perfino le nostre preghiere: «Chi al pari di Te, che vieni subito dopo l'unico tuo Figlio, si prende cura del genere umano? Chi, al pari di Te, ci difende nelle nostre afflizioni? Chi tanto prontamente, prevenendo [le nostre preghiere J ci sottrae alle tentazioni che ci assalgono? ...» (ibid.). «Tu, o immacolatissima, liberi coloro che ti invocano da ogni loro tribolazione, da ogni sorta di tentazioni, Tu stessa prevenendo [le loro preghiere l con materna sollecitudine ...» (ibid.).

- Non solo nessuna grazia, ma anche nessun uomo sfugge alla mediazione materna di Maria. (universalità soggettiva). Ella veglia,

maternamente, su tutti e su ciascuno in particolare, avendo Ella cooperato alla loro salvezza: «Tu vegli su ciascuno di noi, o Madre di Dio; nessuno sfugge ai tuoi sguardi compassionevoli. I nostri occhi, è vero, non possono contemplarti, o Vergine Santissima, ma Tu sei ugualmente presente in mezzo a noi, manifestandoti in diverse maniere a coloro che Tu giudichi degni... Veramente, lo dirò una seconda volta nell'esultanza dell'animo mio, veramente, sebbene Tu abbia abbandonato la terra, non ti sei però allontanata da questo mondo che si spegne, che anzi ci somministri la vita immortale, e ti appresti a coloro che ti invocano, e ti dài a conoscere a quanti fedelmente ti cercano» (Omelia I sull'Assunzione, PG 98, 345).

Nessuna meraviglia perciò se Ella «ad ogni ora» è «sulla bocca del popolo cristiano» (Omelia II sull'Assunzione, PG 98, 351c). Ella è «spirito e respiro dei cristiani» (Omelia sulla dedicazione del Tempio della Vergine, PG 96, 377d).

La mediazione di Maria, se si esercita verso tutti gli uomini, si esercita, in modo tutto particolare, verso i poveri peccatori. Ella è per loro piena di misericordia. «Chi. al pari di Te - si chiede il Santo Patriarca - si adopera con la preghiera in favore dei peccatori? Chi, come Te, li scusa, dando assicurazioni per loro, per quelli dei quali non vi sarebbe speranza alcuna di ravvedimento? Tu infatti, che tanto vali per la materna confidenza ed il potere che godi presso il tuo Figlio, ci salvi con le tue preghiere e, con la tua intercessione, salvi noi che saremmo già condannati per i nostri peccati, e che non osiamo levare al cielo il nostro sguardo, e ci liberi dall'eterno supplizio. - Tu. ogni giorno, stendendo le tue mani ausiliatrici ai naufraghi per il vortice dei loro peccati, li

estrai dai flutti. Tu, o Santissima, per la sola invocazione del tuo nome, disperdendo e rendendo vani gli assalti del nemico adiratissimo contro i tuoi servi, li rendi sicuri ed incolumi» (Omelia sulla dedicazione del Tempio della Vergine, PG 98, 381b).

Oltre all'universalità oggettiva e soggettiva, S. Germano ha sottolineato anche i fondamenti della Mediazione mariana nella distribuzione di tutte le grazie. Essi si riducono a tre: il rapporto della Madre col Figlio e del Figlio con la Madre; la cooperazione all'opera della nostra salvezza; l'esperienza del popolo cristiano.

Il primo fondamento è costituito dalla dignità di Madre di Dio, dalla quale deriva un'autorità singolare, un potere pari al volere.

218

Dice: «Tu possiedi infatti, lo so bene, un potere uguale al tuo volere, per essere la Madre dell'Altissimo; per cui oso e confido» (Omelia sulla Presentazione, PG 98, 320b). La sua intercessione presso Dio, da sola, è talmente efficace da non aver bisogno dell'appoggio di nessun altro: «Efficace dunque è il tuo aiuto, o Deipara, per conseguire la salvezza, né ha bisogno della raccomandazione di un altro qualsiasi presso Dio. Tu infatti sei la Madre della vera Vita» (Omelia II sull'Assunzione, PG 98, 349a). «Per quella materna autorità di cui godi sul cuore di Dio, anche a coloro che peccano in modo davvero enorme, ottieni la grazia singolare del perdono» (ibid., 352a).

Al rapporto della Madre col Figlio risponde il rapporto del Figlio con la Madre, alla quale nulla può negare. «Tu infatti - dice - non puoi non essere esaudita dal momento che Dio si diporta con Te, in tutto e per tutto e sempre, come un Figlio con la sua vera e intemerata Madre...E per questo a ragione ogni afflitto ricorre a Te...Per questo il popolo cristiano, conoscendo il suo misero stato, con fiducia affida a Te le sue preghiere perché Tu le presenti a Dio» (ibid., 352b).

Un altro fondamento della Mediazione mariana si trova nella cooperazione della Vergine all'opera della nostra salvezza: «Quelli - dice - di cui tu sei stata la salvezza, non li hai mai certo abbandonati» (Omelia I sull'Assunzione, PG 98, 345b).

Un terzo fondamento del fiducioso ricorso del popolo cristiano alla mediazione di Maria si trova nella esperienza stessa del popolo cristiano, il quale mai è rimasto deluso. Dice il Santo, parlando del «popolo cristiano»: «Egli spera con tutta certezza di piegarti e di ottenere quanto chiede, o Santissima, per la felice esperienza fatta altre volte, e per la moltitudine dei tuoi benefici verso di noi, e di costringerti a benignamente annuire, pregandoti instantemente» (Omilia II sull'Assunzione, PG. 98, 352b).

Per questi motivi, ogni cristiano ricorre quasi per istinto a Maria. in tutte le sue necessità. «Appena infatti un cristiano è preso dal timore...immediatamente invoca la tutela del tuo nome ...». Ed è sicuro di trovare sempre in Lei una

«protezione inconcussa, un muro inespugnabile..., una rocca sicura, una trincea da ogni parte fortificata, una torre di aiuto potente, un porto per gli agitati dalle tempeste, bonaccia per coloro che hanno l'animo sconvolto, rifugio dei peccatori, scampo dei disperati...» (ibid., 352-353).

219

Con ragione perciò conclude una sua Omelia con queste lapidarie espressioni: «Per quella materna confidenza e per quel potere di cui Tu godi, stràppaci dal fuoco eterno, e facci conseguire, Te ne preghiamo, i beni immortali! ...» (Omelia sulla dedicazione del Tempio della Vergine, PG 98, 384b).

Non manca infine un accenno alla questione sulla natura della mediazione mariana. Nell'Omelia per la liberazione di Costantinopoli dall'assedio dei Saraceni, oltre alla causalità morale (muovendo Dio, con la sua intercessione, a concedere le grazie), S. Germano sembra ammettere anche, in Maria, una causalità fisica strumentale (causativa, strumentalmente, della grazia per virtù ricevuta da Dio, causa principale della grazia).

Dice infatti: «Essa è stata (in una maniera affatto eccezionale e con una protezione estremamente potente, e proprio quando ogni speranza era perduta) la liberazione da grandissimi pericoli, tali che mai simili ne ha visto la nostra città, né la terra fino ai suoi ultimi confini, fin dove il nome cristiano è sinonimo di cittadino. Tutto il gregge di Cristo ha infatti riconosciuto senza la minima esitazione di correre il medesimo nostro pericolo, se i Saraceni, nemici della fede che proclama la gloria di Cristo, avessero condotto a termine il loro piano di spedizione contro di 'noi. Ma Lei, la sola benedetta, l'ha sventato. Ai nostri peccati che avevano armato i nemici, ha opposto, verso il suo Figlio, l'arma della sua intercessione, ha infranto il loro apparato di guerra strano e fatto di ogni sorta di ordigni; l'ha infranto in maniera invisibile, proprio nel momento culminante del loro assalto accanito ed impetuoso. Del resto, bisognava pure che, manifestando le sue disposizioni di amore materno, ardesse di zelo davanti alle ingiurie e alle bestemmie proferite senza fine contro il Cristo e si ergesse nella veemenza della sua indignazione. Li colpì - per così dire - con le sue mani, afferrandoli per la capigliatura della loro testa altezzosa e precipitandoli a terra. Con ciò impedì che portassero più innanzi lo sforzo della loro follia e del loro furore. Sì, perché venivano contro di noi - gli scellerati - più con la speranza di rovesciare la maestà regale di Cristo che con l'intento di prendere la città imperiale. E questa volta venivano non per una semplice spedizione, dopo alcuni preparativi di armi e di truppe, ma spiegando sia di armi che di truppe una forza spaventosa e irresistibile. Non sapevano però che la città possiede la protezione di un baluardo eccezionale e soprannaturale: la Madre di

220

Dio, contro la quale ogni loro piano di guerra non poteva riuscire. Per questo non riuscirono i loro preparativi; ed essi stessi apertamente accusarono l'inutilità delle macchine preparate per la guerra.

«Un tempo l'ammirabile Mosè, il condottiero e legislatore d'Israele, compiva prodigi con l'aiuto di una verga secca e tra gli altri con un sol colpo divise in due parti il mare e vi condusse a piedi asciutti un popolo innumerevole stretto tra due inevitabili pericoli: l'abisso del mare e l'armata nemica. Ma per noi, il Cristo, l'autore e il legislatore di tutta la creazione, servendosi come di verga della propria Madre, ne fece lo strumento del suo amore per compiere la nostra salvezza. Ecco perché i nostri nemici non cessavano di disprezzare quella che chiamavano la piccola donna, incapace e inerte della divina potenza, come pure minacciavano di fare di questo tempio santo e venerando in cui noi siamo, una casa di preghiera della loro superstizione atea e piena d'errori. Essi però, nel loro assalto, han dovuto constatare, nel modo più evidente..., quale forza potente e invincibile risieda in questa verga spirituale...

«Nella storia antica, secondo la Scrittura, si alzò una colonna di fuoco e di nubi che si teneva dietro ad essi e per tutta la notte Egiziani ed Ebrei non si potevano avvicinare tra loro. Nel meraviglioso prodigio che ebbe luogo per noi, la nuvola meravigliosa della nostra salvezza s'è posta tra noi e i nostri nemici, frapponendosi per proteggere le nostre spalle. Fu la muraglia che ci protesse dall'assalto dei nemici, e i carri della loro armata feroce non poterono avvicinarsi a noi per tutta la notte, cioè per tutto il tempo della loro presenza tenebrosa e oscura: la Vergine infatti incatenò gli assi dei loro disegni e li condusse, loro malgrado, in molteplici ostacoli al punto che non ebbero altro partito da prendere che una ritirata confusa; per questo, come un tempo gli Egiziani, gridavano: "Fuggiamo davanti alla faccia d'Israele perché Dio combatte con loro!". È proprio quello che fecero in tutta fretta.

«Il fatto avvenne non in altro tempo, ma nel giorno venerabile in cui noi siamo soliti celebrare l'assunzione al cielo della SS Madre di Dio. Il Verbo di Dio che è nato da Lei, Egli che è po tenza e sapienza di Dio, ha così disposto nella sua provvidenza perché fosse chiaro e manifesto a tutti che la sua Madre in persona aveva interceduto presso di Lui per la nostra liberazione e perché. tutti concordemente la riconoscessero come autrice della rotta dei

nostri nemici» (Ediz. Grumel in «Rev. des Et. byzantines» 18 [1958] p. 191-250).

In questo lungo brano, viene sottolineata, più volte, l'azione diretta (strumentale) di Maria nella liberazione della «sua» Città Ella, infatti, colpì i nemici «con le sue mani», «in una maniera invisibile». Come Mosè, servendosi di una verga secca (in qualità di strumento) operò prodigi, così Cristo, «servendosi come di verga della propria Madre, ne fece lo strumento del suo amore» nel salvare la città, di modo che i nemici, «nel loro assalto», «han

dovuto constatare, nel modo più evidente..., quale forza potente e invincibile risieda in questa verga spirituale ...». Si tratta, evidentemente, della forza che deriva allo strumento dalla causa principale che lo usa.

S. GIOVANNI DAMASCENO, nella sua prima Omelia sulla Dormizione (PG 96, 699-722), fra l'altro dice: «Come Giacobbe vide il cielo unito alla terra dalle estremità della scala, e per Essa gli angeli discendere e salire, e Colui che è realmente il forte e l'invincibile ingaggiare con lui (Giacobbe) una lotta simbolica: così tu stessa sei diventata la mediatrice e la nostra scala per la quale Dio è disceso verso di noi e ha preso la debolezza della nostra sostanza, abbracciandola ed unendola strettamente; ed egli ha fatto dell'uomo uno spirito che vede Dio; perciò tu hai riunito ciò che era disunito» (In Dormit. B.M.V., Homil. 1, 8: PG 96, 712bc-713a).

«... Così Tu, fonte perenne della vera luce, inesauribile tesoro di Colui che è la vita stessa, emanazione feconda di benedizioni, tu che sei stata per noi la causa di tutti i beni, anche se il tuo corpo, per una momentanea separazione, scompare nella morte, fai tuttavia sgorgare per noi, nella tua liberalità, i flutti inesauribili e puri della luce infinita, della vita immortale e della vera felicità: fiumi di grazie, sorgenti di guarigioni: una benedizione perenne ...» (col. 716c).

«... (Dal cielo, dal trono vicino al Figlio), Tu benedici il mondo, tu santifichi tutto l'universo: tu sei il sollievo nel dolore, il conforto nel pianto, la guarigione nelle malattie, il porto nella tempesta, per i peccatori il perdono. per gli afflitti il benevolo incoraggiamento, per tutti quelli che Ti invocano il pronto soccorso» (col. 717ab).

S. ANDREA DI CRETA appella la Vergine «corona della grazia», «mediatrice della legge e della grazia», «Scala di Giacobbe» ecc.

222

(In Nativ. B.M.V., IV, PG 97, 865a), il comune rifugio dei cristiani (ibid., col. 880c). «Dal momento in cui fosti tolta dalla terra, tutto il mondo Ti riconosce come propiziatorio comune» (Or. III in Dormit., PG 97, 1101). Ella è «il presidio dei fedeli» (ibid., 1101b), l'unica speranza del mondo (Canon in Concept. B. Annae, PG 97, 1316c).

8. Secolo IX

S. TARASIO, saluta Maria quale «Mediatrice di tutto ciò che è sotto il cielo». (In Praesent. SS. Deip., PG 98, 1499), S. TEODORO STUDITA esclama: «O Signora, Genitrice di Dio, Tu sola sei il Ponte sicuro dei cristiani e il rifugio dei fedeli, aiutando e liberando tutti da tutti i pericoli...Tu infatti puoi tutto, quale Madre di Lui (Canon. in erect. SS. Imag., PG 99, 1778-79). S. GIUSEPPE

L'INNOGRAFO rivolge alla Vergine questa preghiera: «Sii la mia Mediatrice, o Benignissima, presso Dio, affinché mi preservi dalle fiamme dell'inferno e mi renda degno del regno celeste» (Mariale, PL 105, 1187).

9) Secolo X

LEONE VI, il Saggio, Imperatore, asserisce: «Nessun bene viene concesso senza il tuo intervento, e nessun male viene fugato senza la tua difesa. Tutto per mezzo tuo concede Colui che, per il bene delle creature, ti fece Protezione, Rifugio ed Ancora, per la salvezza di tutto il mondo» (Or. II in Deip. Praesent., PG 107, 168). GIOVANNI GEOMETRA così saluta la Vergine: «Ave o Signora di tutti i beni, o Signora di entrambi gli ordini [il mondo visibile e quello invisibile] la quale dispensi tutto a tutti, a chi vuoi, quando vuoi, quanto vuoi e ciò che vuoi» (Serm. in Deip. annunt., PG 106, 846). GERARDO decano di S. Medardo di Soissons, nella Vita di S. Romano (nel 950-951), appellava la Vergine «prima Mediatrice dei suoi presso Dio»[52].

---

52 «Prima Deo praesens, Mediatrix esto tuorum» (PL 138, 178c).

10) Secolo XI

MICHELE PSELLOS asserisce che «per mezzo di Lei Dio è disceso fino a noi e noi ascendiamo fino a Dio (Or. in salutationes, n. 4, PO, XVI, p. 521). S. PIER DAMIANI (+1072) così dice alla Vergine: «Ne11e tue mani si trovano i tesori delle misericordie di Dio» (Serm. 44, in Nativ. B. V. M., PL 144, 740). S. ANSELMO asserisce che «sia la salvezza sia la dannazione di tutti dipende dalla libera disposizione del buon fratello (Gesù) e della sua pia madre (Maria)» (Or. 51 PL 158, 957b). «Come, o beatissima, chiunque si allontana da Te ed è respinto da te necessariamente perisce, così chiunque si avvicina a Te ed è guardato da Te necessariamente si salva» (l. c., 956c).

In una preghiera del Salterio di Moissac (dell'inizio del secolo XI), l'autore, dopo avere umilmente riconosciuto di «essere tale quale il mondo non può averne uno peggiore», dice di sentire il bisogno «di un aiuto quale, dopo il Figlio suo, il mondo non può trovare uno più potente e migliore». «Il mondo - dice - ha gli Apostoli, i Patriarchi, i Profeti, i Martiri, i Confessori, le Vergini, buoni e ottimi aiuti, che io desidero supplichevolmente pregare. Tu però, o

Signora, sei migliore e più eccellente di tutti questi aiutanti, perché sei Signora di questi e di tutti gli altri Santi, inclusi gli spiriti angelici... Ciò che tutti costoro possono ottenere insieme a Te, Tu lo puoi ottenere da sola, senza di loro. Perché questo tuo potere? Perché sei madre del nostro Salvatore, sposa di Dio, regina del Cielo e della terra e di tutti gli elementi. Te, dunque io cerco, o Signora, a Te io ricorro, o piissima, e ti supplico di aiutarmi in tutto. Se Tu taci, nessuno pregherà, nessuno mi aiuterà; se invece Tu preghi, tutti pregheranno, tutti mi aiuteranno» (cfr, Barré H., Prières anciennes de l'Occident à la Mère du Sauveur, Paris 1963, p. 166-169).

L'influsso di questo passo è manifesto nell'inno «Salve Regina omnium» (ibid., nota 31), nell'Opuscolo V di Godescalco di Limburgo (ibid.) e in una preghiera del secolo XII (ibid.).

Degna di considerazione è la testimonianza di GONESCALO DI LIMBURGO (+1098) il quale, nel suo «Sermo de Beata Maria Virgine», ha sottolineato vigorosamente la Mediazione universale di Maria. Dice: «Niente noi abbiamo da Dio se non attraverso la tua mediazione, o madre e vergine... Tu sei la porta attraverso la quale Dio è venuto a noi e noi dobbiamo andare a Lui, poiché nessuno può entrare alla vita senza il Figlio di Maria...Tu hai il dominio sopra tutti

in tutta la casa [del Padre], quale madre del Figlio...Per cui tutti i Santi, allorché si degnano intercedere pei fedeli, ti interpellano come ausiliatrice nella loro intercessione, perché così vuole il tuo Figlio...Noi sappiamo infatti che Tu sola, più di tutti i Santi, sei sollecita per la santa Chiesa... [Lo Spirito Santo] a nessuno distribuisce alcunché senza la tua mediazione... La pienezza della sua grazia multiforme, infatti, dalla quale tutti siamo stati partecipi, si è effusa tutta in Te e per mezzo tuo si è divisa in molti ruscelli. E mentre Tu non hai ricevuto da essi alcunché della santità, tutti i Santi da Lui solo [lo Spirito Santo] per mezzo di Te sola sono stati fatti Santi ...» (Opusc. V, ed. G.-M. Dreves, Godescalcus Lintpurgensis [Hymnologische Beitrage, 1], Leipzig 1897, p. 159-166).

11) Secolo XII

C'incontriamo in una vera schiera di assertori della cooperazione di Maria alla distribuzione di tutte le grazie. Sopra tutti però, «come aquila vola» il Mellifluo Dottore S. BERNARDO (+1153), vero «Dottore della Mediazione Mariana». Asserisce: «Questa è la volontà di Colui il quale stabilì che noi avessimo tutto per il tramite di Maria... Egli ti diede Gesù quale Mediatore. Cosa non potrebbe ottenere un tale Figlio da un tale Padre?... Maria te lo ha dato come fratello. Ma forse, tu hai timore della Sua divina Maestà poiché, pur diventando uomo,

Egli rimane tuttavia Dio, vuoi avere anche chi interceda per te presso di Lui? Corri a Maria» (Homil. III in Vigil. Nativ. Dom., n. 10, PL 183, 100).

Si notino qui tre cose: 1) si tratta di *mediazione universale*, riguardante tutte le grazie: 2) si tratta di *mediazione diretta*, per via, cioè, di intercessione, e non solo indiretta, per averci dato Gesù, fonte di ogni grazia, come pretende il Prof. Ude (op. cit., p. 86-87); 3) si tratta di una mediazione che è conseguenza del volere divino, della posizione cioè di Maria, nuova Eva, nel piano divino dell'ordine presente. In tale senso i testi del Mellifluo Dottore sono stati intesi ed echeggiati, di secolo in secolo, da Papi, Teologi, Oratori, Poeti (tra i quali merita speciale menzione l'Alighieri) ecc. (Cfr. Roschini G., La Madonna, vol. II, p. 450-469).

225

12) Secolo XIII

A S. Bernardo fecero eco i suoi discepoli ed innumerevoli altri, fra i quali lo ps. Alberto M., Riccardo di S. Lorenzo, S. Bonaventura, ecc. Lo PS. ALBERTO M. asserisce che Maria Santissima «è piena di tutte, numericamente, le grazie le quali tutte, numericamente, passano per le sue mani» (Mariale, q. 164). RICCARDO DI S. LORENZO ha scritto: «Tutto ciò che di bene dà (Dio) alle sue creature, vuol che passi attraverso le mani della Madre Vergine» (De laudibus B.M.V., fra le opere di S. Alberto M., t. XX, L. XII, c. 3, p. 60b). S. BONAVENTURA asserisce che «ogni grazia viene agli uomini per l'intervento di Maria (Op., 9, 641a). L'opera di Maria per l'eterna salvezza degli uomini «ha inizio dal fondamento della fede e arriva fino al conseguimento del premio eterno» (Sermo II de Nativ, B.M.V., Op. 9, 711a). «La Vergine distribuisce i suoi benefici in due modi, vale a dire, per evitare il male e per conseguire il bene» (Sermo VI, De Matr. B.M.V., Op. 9, 728-21).

13) Secolo XIV

Son degni di particolare rilievo Teofane Niceno e Gregorio Palamas. TEOFANE NICENO afferma: «Dico in modo assoluto che di tutti i doni esimi ed increati dello Spirito divino che ci vengono impartiti e che ci saranno ancora impartiti, e mediante i quali veniamo costituiti fratelli e coeredi di Cristo, la Dispensatrice e la genuina Distributrice è la Madre di Colui che, per la sua ineffabile bontà, volle esser chiamato nostro fratello, e ciò non solo perché Ella dispensa i doni del Figlio suo secondo la natura ai fratelli di Lui secondo la grazia, ma anche perché Ella li impartisce ad essi come a figli propri e genuini non tanto per la

cognizione della natura ma quanto per quella della grazia» (Sermo in SS. Deiparam, ed: Jugie, Roma 1935, p. 205).

GREGORIO PALAMAS, Arciv. di Tessalonica, insegna che «Maria sola è dunque la frontiera del creato e dell'increato, e nessuno può andare a Dio se non attraverso di Lei e del Mediatore suo Figlio.

Nessuno dei doni divini può arrivare, sia agli Angeli sia agli uomini, se non attraverso di Lei. Come non si può godere la luce di una lampada in vetro o in altra materia trasparente se non attraverso questa lampada, così ogni movimento verso Dio, ogni impulso verso il bene, venendo da Lui, è irrealizzabile senza la mediazione della Vergine, questo candeliere che porta Dio e diffonde i raggi della sua luce» (In Praesent. Deip., II, 23, ed. Sophoclis, Atene 1861, p. 159). «Ella sola, posta fra Dio e tutto il genere umano, ha reso Dio figlio dell'uomo e ha reso gli uomini figli di Dio, ha trasferito il cielo sulla terra e ha divinizzato la nostra razza» (In Dormit., PG 151, 465ab).

14) Secolo XV

In Oriente, basti citare GIUSEPPE BRYENNIOS il quale ha scritto: «La Vergine è diventata il tratto d'unione tra Dio e le sue creature. Con la sua mediazione, Ella ha fatto Dio uomo e l'uomo Dio. Ella ha unito il cielo alla terra e la terra al cielo» (Sermo eucharisticus in Deigenitricem, Opere, ed. di Bulgaris, Leipzig 1768, Vol. II, p. 411).

In Occidente, dominano S. Bernardino da Siena, Giovanni Gersone e Ambrogio Spiera. S. BERNARDINO DA SIENA affermava: «Tutti i doni, le virtù e le grazie dello Spirito Santo vengono concesse per le mani di Lei a chi Ella vuole, quando Lei vuole e quanto Lei vuole» (De nativ, B.M.V., cap. 8, Op. Omn., vol. IV, Lugduni 16.50, p. 96).

GIOVANNI GERSONE, nel discorso sull'Annunziazione, ha scritto che Maria SS. è «Mediatrice nostra», «per le mani della quale Iddio ha disposto di dare ciò che dà alla umana natura» (Op. ed. 1516, p. 4, foi, 54).

AMBROGIO SPIERA O.S.M., amico di S. Bernardino da Siena, asserisce che Maria SS. «è stata fatta dispensatrice delle grazie» (Quadragesimale de floribus sapientiae, serm. 2) e «lo Spirito Santo... la ordinò dispensatrice di tutti i suoi doni» (Op. cit., Serm. 2, c, 3, v. 2). Ella è la dispensatrice e Signora di tutte le grazie che possono essere elargite al mondo (Op. cit., Serm. 1, c. 3, cl. 1, v. 3).

15) Secolo XVI

A cominciare da questo secolo la nostra tesi non solo viene comunemente asserita, ma viene anche illustrata, approfondita, precisata, dimostrata; e finisce col diventare pienamente vittoriosa.

Sono degni di particolare menzione S. Tommaso da Villanova, Alfonso Salmeròn, Giovanni Orio e Pietro Morales.

S. TOMMASO DA VILLANOVA afferma: «Tutto ciò che vien dato al genere umano, non viene dato senza di Lei ...» (Concio Dom. 2 post. Epiph., ed. de Vitte, t. IV, p. 214; dr. V. Capanaga O.S.A. R., La Mediacion de la Virgen Maria segiin Santo Tomas de Villanueva, in «Est. Mar.», 1, 1942, p. 271-283).

ALFONSO SALMERON, S.J., asserisce altrettanto: «Tutti i doni, le grazie e i benefici di Dio non discendono se non per mezzo della Vergine» (Commentarii in evangelicam historiam et in Acta Apostolorum, tract. 5, vol, 3, Coloniae Agrippinae, 1604, p. 39-40).

GIOVANNI Onro, S.J.: «Siccome da Lei dipende ogni nostro bene, nessuno può dive: posso fare a meno di Maria» (Concio de singulari devotione ad B.M. Virginem et de eius Rosario, t. IV, p. 29).

PIETRO MORALES: «Cristo Signore è fa fonte, Maria è l'acquedotto... Nessuna grazia viene dal cielo sulla terra che non passi per le mani di Maria» (In Cap. I Matth., Lib. II, tract, IX, p. 159, ed. 1869).

16) Secolo XVII

Si comincia, col P. Poiré, a proporre e a provare il nostro tema in forma di tesi (+1637), mentre nei secoli precedenti vi si accennava solo occasionalmente. IL P. Poraé stabilisce la tesi: «La Santa Vergine dispone di tutte le grazie del Salvatore in particolare». E spiega quell' «in particolare» distinguendo tre diverse maniere, vale a dire: 1) per aver ricevuto in Sé l'autore della grazia; 2) perché si impegna ad impetrare, in generale, le grazie necessarie alla nostra salvezza; 3) perché «Ella ha ricevuto, in modo eminente, la grazia e i favori di tutti gli stati e di tutte le condizioni che si trovano, sia tra gli Angeli che tra gli uomini», avendo Ella meritato «per titolo di

convenienza» tutte le grazie meritate da Cristo «per titolo di giustizia» (La triple couronne de la B.V. Mère de Dieu, tr. II, cap. X, §. 3, p. 382-386, ed. 1849).

Sono degni di particolare menzione, nel secolo XVII, Francesco Suarez, S. Roberto Bellarmino, Stefano Binet S. J., Ferdinando Quirino de Salazar S.J., Giorgio de Rhodes S.J., Cristoforo de Vega S.J., Giovanni Crasset S.J., Giustino Miechow 0.P., Angelo Paciuchelli, il Ven. Olier, S. Giovanni Eudes, Enrico M. Boudon, Giovanni Battista Novati, Bossuet, ecc. e sopra tutti S. LUIGI M. DA MONTFORT il quale, su questo caposaldo mariologico, ha basato la sua robusta spiritualità mariana contenuta nel «Trattato della vera devozione» e nel «Segreto di Maria» (cfr. Roschini G., La Madonna..., vol. II, p. 471-481).

17) Secolo XVIII

La nostra tesi entra nella fase della discussione: sia la tesi che le prove di essa vengono sottoposte ad un esame critico rigoroso che sconfina nell'ipercritico presso Lodovico Antonio Muratori (Lamindo Pritanio) e presso il suo nipote (Lamindo Pritanio redivivo) che sorse in sua difesa. Contro le asserzioni del Muratori e del suo nipote reagirono parecchi, sia in Italia che all'estero (cfr. HURTER, Nomenclator, t. II, col. 1414 ss.). Si distinsero, fra tutti, il P. BENEDETTO PIAZZA S.I. (Christianorum in Sanctos. Sanctorumque Reginam, eorumque festa, imagines reliquias propensa devotio a praepostera cuiusdam-scriptoris reformatione sacrae potissimum antiquitatis monimentis ac documentis vindicata simul et illustrata, Palermo, 17 51), e S. ALFONSO M. DE LIGUORI, per il quale la nostra tesi era «vera ed indubitabile», mentre per i suoi predecessori era soltanto «pia e probabile» (Le glorie di Maria, Introd.). Egli asserisce che una tale tesi «oggidì non può non asserirsi comune fra i Teologi e Dottori» (Ibid.), ed è «in tutto conforme a' sentimenti della Chiesa» (Ibid.).

18) Secolo XIX

Dopo la reazione antimuratoriana, la nostra tesi non solo continua ad essere comunemente asserita, senza voci discordi, ma

229

penetra anche, come tesi ben precisata, nei vari trattati teologici e mariologici (cfr. Raschini G., La Madonna..., vol. II, p. 489-490).

19) Secolo XX

Si ha il pieno trionfo della tesi. Ha inizio la pubblicazione di imponenti monografie sull'argomento (Godts, Bittremieux, Lépicier); ha inizio, per opera del Card. Mercier, un movimento ordinato ad ottenere la definizione dogmatica della Mediazione di Maria Santissima, per studiare la quale Benedetto XV istituiva tre Commissioni di Teologi: una romana, un'altra belga ed una terza spagnola; si giunge ad ottenere, da Benedetto XV, per opera del Card. Mercier (+1921), la «festa di Maria, Mediatrice di tutte le grazie» (31 maggio); si inizia la costruzione di templi in onore della Mediatrice di tutte le grazie (il primo è quello eretto dai PP. Monfortani a Lovanio nel 1922); si organizzano Congressi per l'approfondimento della tesi, a cominciare da quello di Bruxelles del 1922.

Durante questo secolo è stata oggetto di discussione, in modo particolare, da parte dei teologi, la questione sulla natura della mediazione o cooperazione di Maria SS. all'applicazione della Redenzione, ossia, alla distribuzione di tutte le grazie. I Teologi si sono chiesti se, oltre alla cooperazione morale (per via di intercessione impetrativa della grazia la quale verrebbe prodotta esclusivamente da Dio) si debba ammettere anche una cooperazione fisica strumentale (produttiva immediatamente, come causa strumentale, della grazia prodotta da Dio causa principale). Si tratterebbe perciò della produzione strumentale della grazia, non già della produzione della sola disposizione alla grazia, o di un titolo esigitivo della medesima.

Orbene, di 105 autori da noi esaminati, 40 circa stanno per la prima sentenza (per la sola causalità morale, ossia, per la sola intercessione, e per la causalità dispositiva); circa 60, invece, stanno per la seconda sentenza (ossia, per la causalità morale e, insieme, per la causalità fisica strumentale); 5 soltanto si mantengono piuttosto neutrali dinanzi alle due sentenze.

Occorre tuttavia rilevare che quasi tutti gli autori contrari alla causalità fisica strumentale, han trattato la questione in modo superficiale, sbrigativo; mentre, al contrario, coloro che si sono dichiarati favorevoli alla medesima, han trattato per lo più la questione di

proposito, per es. Hugon, Lépicier, Sauras, Alonso etc. (Cfr. ROSCHINI G., De natura infiuxus B.M.V. in applicatione redemptionis. In «Maria et Ecclesia», II, Roma, 1959, p. 223-296).

Alla sentenza della causalità fisica strumentale sembra favorevole - come abbiamo già visto - un testo dell'Enciclica «Ad coeli Reginam» di Pio XII.

In forza infatti della maternità spirituale di Maria SS. verso i membri del mistico corpo di Cristo, la B. Vergine deve comunicare direttamente, a tutti e singoli, la vita soprannaturale della grazia, ossia, la grazia abituale (come la madre naturale comunica direttamente, ai propri figli, la vita della natura); deve inoltre aver cura di quella vita soprannaturale (mediante le grazie attuali) fino a che la vita della grazia non sia diventata vita di gloria. Orbene, tutto ciò

comporta un continuo e diretto influsso fisico, ossia, strumentale, in tutti e singoli i cristiani, vale a dire, in tutti i membri del mistico corpo di Cristo; in caso diverso, infatti, la B. Vergne non potrebbe appellarsi vera madre nostra soprannaturale, poiché non comunicherebbe la vita soprannaturale della grazia e non ne curerebbe lo sviluppo, ma si limiterebbe soltanto a far sì che, con la sua intercessione (e perciò con un'azione soltanto morale) Iddio si muova a comunicare direttamente una tale vita soprannaturale e a curarne lo sviluppo.

Per comprendere come si deve queste cose, è necessario tener presente che la grazia non ci viene donata come ad individui segregati dagli altri, ma come a membri di uno stesso corpo mistico, di cui Cristo - nuovo Adamo - è il Capo, e di cui Maria - nuova Eva - è il Collo il quale unisce al Capo tutti gli altri membri del Corpo e deferisce a tutti gli altri membri del Corpo l'influsso soprannaturale del Capo. Si tratta perciò di più cause strumentali, subordinate alla causa principale, le quali producono uno stesso effetto, quantunque in modo diverso. La Causa principale è la SS. Trinità (il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, ossia, il Padre, mediante il Figlio, nello Spirito Santo); le cause strumentali poi (subordinate alla causa principale) sono: l'Umanità di Cristo (strumento congiunto alla Causa principale), la quale si serve, a sua volta, come di strumenti, di Maria SS. (strumento indivisibile dall'Umanità di Cristo) e la Chiesa (strumento separato), ossia, il complesso di strumenti di grazia che si attua col ministero della parola (la predicazione) e con l'amministrazione dei sacramenti.

Il complesso poi di tutti questi agenti secondari (l'Umanità di

Cristo, Maria Santissima, la Chiesa) costituiscono un unico totale strumento, sotto l'azione della causa principale (Dio).

Contro questa azione fisica strumentale si suole presentare questa obiezione: l'azione in distanza, nelle creature, ripugna: si richiede sempre, infatti, un certo contatto. Ma la risposta a questa difficoltà è ovvia: certo, l'azione in distanza, tra le creature, ripugna. Occorre tuttavia tener presente che la prossimità degli agenti non è già la causa degli effetti, ma è soltanto la condizione per ottenerli. Orbene, Iddio, in forza della sua ubiquità e della sua eternità, può produrre qualunque effetto in qualunque luogo e in qualunque tempo, sia servendosi di uno strumento sia senza strumento. Iddio, inoltre, se gli piace, può servirsi di qualsiasi atto immanente sia dell'intelletto sia della volontà di una creatura per produrre un effetto in qualunque luogo. L'onnipotenza di Dio, infatti - come ha rilevato il Gaetano correggendo, in ciò, se stesso - (In III, 13, 2, n. VI) non è legata a nessuno strumento, a nessun luogo, a nessuna distanza: Egli, infatti, può produrre l'effetto sia servendosi di uno strumento sia non servendosene.

Egli si può servire di qualsiasi strumento, sia che si trovi a giusta distanza sia che si trovi lontano. La sua onnipotenza non viene coartata dai limiti dello

strumento che Egli assume né viene ridotta ai limiti del medesimo. Al contrario, lo strumento stesso da Dio assunto, viene sopraelevato nella sua virtù per produrre un effetto (per es. un miracolo). E questo è il motivo per cui Dio si serve «strumentalmente, o di un movimento interiore dell'uomo, o di una sua locuzione (la preghiera) o anche di un atto esterno, ossia, anche di qualche contatto corporale» (S. Th., II-II, q. 178, a. l, ad 1).

Ecco perché la Passione di Cristo e tutti gli altri misteri di Cristo (ciascuno secondo il modo a lui proprio) possono produrre i loro effetti sopra tutte le generazioni che si succedono nelle varie parti della terra.

È necessario rivolgere gli occhi non già ai limiti di luogo e di tempo propri dello strumento, ma alla infinita potenza di Dio, causa principale.

L'Umanità di Cristo, dunque, ora, nei cieli, può applicare agli uomini la virtù propria di ciascuno dei suoi misteri come strumento di Dio onnipotente che, in forza del contatto virtuale, «raggiunge presenzialmente tutti i luoghi e i tempi: e un tale contatto virtuale basta per una efficienza». (S. Th., III, q. 56, a. 1, ad 3).

232

L'azione dell'Umanità di Cristo nei cieli viene così espressa dall'Apostolo: «ognora vivo a intercedere per essi» (Hebr.7,25). L'intercessione, ossia, l'orazione di Cristo riveste una doppia modalità: quella di causa morale (la preghiera per noi) e quella della causa fisica strumentale (quale strumento di Dio). Nella visione beatifica, infatti, Cristo vede tutte le necessità sia di tutta la Chiesa, sia dei singoli membri della medesima; e per essi (come nei giorni nei quali era qui sulla terra) interpella il Padre suo, prega. Iddio poi eleva questa preghiere dell'anima di Cristo affinché sia strumento della sua onnipotenza (la quale, con la sua ubiquità, penetra l'intimo essere di tutte le cose).

La virtù dunque di Dio passa, come attraverso uno strumento, per l'anima di Cristo; e così l'Umanità di Cristo diventa lo strumento di tutti e singoli i benefici di Dio, di modo che tutti gli atti di ciascun membro del mistico corpo di Cristo procedano non già da esso ma da Cristo il quale, «in esso» e «per esso» opera tutto: «non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me») Gal. 2, 20).

Cristo-Sacerdote, come Ministro principale, offre tutti i sacrifici, amministra tutti i Sacramenti (tutti i battesimi, tutte le confermazioni, tutti i matrimoni, tutte le sacre ordinazioni, tutte le sacramentali assoluzioni, tutte le sacre unzioni degli infermi). È Egli che opera in noi il volere e il fare, in tutti: «senza di me voi non potete far nulla» (Gv. 15, 5). Tutto ciò quindi che vien fatto dai membri, vien fatto sotto l'attuale influsso (fisico strumentale) del Capo, Cristo.

Ciò che abbiamo detto di Cristo (Capo) si può ripetere in modo proporzionale, anche di Maria SS. (Collo del mistico corpo di Cristo). Non è quindi necessario ripetere le stesse cose. Si tratta infatti del «Collo» il quale è intimamente unito al Capo e influisce realmente (col Capo e in dipendenza dal Capo) su tutti gli

altri membri, producendo in essi (strumentalmente) la vita soprannaturale della grazia (la grazia abituale), conservandola e sviluppandola (mediante le grazie attuali).

233

5. ARMONIE RAZIONALI

1) *Armonie col principio fondamentale della Mariologia*

La ragione, illustrata dalla Fede, può dimostrare l'intimo nesso esistente tra la mediazione o cooperazione di Maria SS. alla distribuzione di tutte e singole le grazie e il principio fondamentale della Mariologia, ossia, la maternità della Vergine sia verso Cristo (maternità fisica) sia verso i cristiani, membri del mistico corpo di Cristo (maternità spirituale).

La ragione, in primo luogo, trova un intimo nesso tra la cooperazione di Maria Santissima alla distribuzione di tutte e singole le grazie e la maternità divina verso Cristo. Il Figlio, infatti, non può non avere comuni, con la madre, tutti i suoi beni. Tanto più che Egli stesso l'ha assodata a Sé nell'acquisto di tutte le grazie, ossia, nell'operare la Redenzione: era perciò sommamente conveniente che l'associasse a Sé anche nella distribuzione di tutte le grazie, ossia, nell'applicazione della Redenzione. Il contrario sarebbe stato sconveniente; e in Dio non vi può essere nulla di sconveniente. Cristo perciò non può non ripetere alla Madre quelle parole rivolte un giorno dal Re Salomone a sua madre: «Domanda, madre mia; che non ti dirò di no» (I Re, 2, 20).

La ragione, in secondo luogo, illustrata dalla Fede, trova un intimo nesso tra la cooperazione di Maria Santissima alla distribuzione di tutte le grazie e la maternità spirituale verso i Cristiani, ossia, verso tutti e singoli i membri del mistico corpo di Cristo. Ad essi, infatti, Maria Santissima comunica la vita soprannaturale della grazia (la grazia abituale) nonché tutte quelle grazie che preparano, conservano e sviluppano una tale vita soprannaturale (le grazie attuali).

Esiste perciò un intimo indissolubile nesso, anzi, una reale identità tra la maternità spirituale di Maria Santissima e la distribuzione di tutte le grazie.

2) *Armonia con la legge generale del Governo divino* (utilizzazione delle cause seconde da parte della causa prima):

Tutto ciò che si dice della cooperazione di Maria Santissima alla distribuzione di tutte le grazie rientra, si inquadra nel modo stesso

di operare proprio di Dio nel governo del mondo; e perciò non solo non esorbita minimamente dal piano della Provvidenza divina, ma è piuttosto un postulato, ossia, è un'applicazione particolare di un ordine universale. Viene così a trovare il suo posto conveniente, la sua bellezza, in un certo senso, la sua stessa ragione di essere, nell'armonia del piano del governo divino, ossia, nell'utilizzazione delle cause secondo da parte della Causa prima, a gloria di Dio stesso e a vantaggio dell'uomo.

Le varie obiezioni che sono state fatte e si fanno contro la Mediazione mariana hanno la loro origine nella dimenticanza di questa legge fondamentale della Provvidenza divina nel governo del mondo.

Vi è infatti chi si domanda: in che modo l'azione di Dio («nel quale viviamo, ci muoviamo e siamo») può giungere pura e divina fino a noi, se essa deve passare attraverso tanti intermediari?... In che modo Cristo rimane l'unico Mediatore, se la sua azione giunge a noi attraverso altri intermediari tra Lui e noi?... Perché distogliere l'anima dal contatto diretto col suo Dio, col suo Creatore, col suo Redentore, per orientarla verso esseri creati e perciò incapaci di colmare il suo desiderio di infinito?... (Cfr. PUSEY E.B., Eirenicon. London, I, 1866, p. 106; II, 1869, p. 10 e ss.; III, 1876, p. 331; NEWMAN, Du culte de la Sainte Vierge. Paris, 1898, p. 104. BREMOND H., Histoire litteraire du Sentiment religieux, 1932, t. IX, p. 252 ss.).

Per dare una risposta soddisfacente a queste domande, è necessario dare un rapido sguardo al Governo divino del mondo. In questo Governo divino del mondo è necessario distinguere, con S. Tommaso, due cose: la concezione del piano (in tutti i suoi minimi dettagli) e l'esecuzione di un tale piano. Nella concezione del piano, Dio agisce da solo, senza la cooperazione di altri (S. Th. I, q. 103, a. 6). Nella esecuzione di un tale piano, invece, Dio, Causa prima, in alcune cose si associa dei cooperatori, ossia, le cause seconde o intermediarie[53]. La ragione per cui Egli fa ciò non è già perché ne abbia

---

53 La «Causa prima» - titolo esclusivamente proprio di Dio - è il principio al quale l'essere e l'attività sono proprie e non gli derivano da nessun altro. Le «cause seconde» invece, sono quelle che ricevono da un altro il loro essere e la loro attività. Le cause seconde possono essere cause principali, sotto la mozione divina, come lo scultore è causa principale della statua; oppure cause strumentali, quando vengono elevate, dalla causa principale, a produrre un effetto superiore alle loro virtù (tale è, per es., lo scalpello rispetto alla statua). Dio è causa prima di

bisogno («propter indigentiam»), ma è la bontà divina nella sua più elevata accezione (Bonum est diffusivum sui). Un essere, infatti, ha un grado più elevato di perfezione se egli è, insieme, e buono in se stesso e causa di bontà per gli altri. Ne segue perciò che l'attività delle cause seconde - intermediarie tra Dio e noi - non solo non ci allontana da Lui e non ritarda l'azione di Lui in noi, ma è anzi la via, la scala per risalire a Lui, poiché quelle cause ci trasmettono e ci manifestano l'influsso della sua bontà. Esse perciò non solo non ci allontanano da Dio, ma sono anzi l'unica via attraverso la quale Dio, coi suoi doni, vuole giungere fino a noi, e attraverso la quale noi possiamo giungere fino a Lui e metterci a contatto con la fonte dalla quale ci proviene ogni bene54.

Bibliografia pp. 235-252 (omessa)

____

tutto, e causa principale dell'essere sotto tutte le forme, come pure di tutte le opere soprannaturali, santificazione, miracoli, o anche delle altre opere le quali reclamano l'onnipotenza divina, come la creazione.

54 Un più ampio sviluppo di questo argomento può trovarsi presso DEVY V., S.M.M., Cause première et causes secondes. Principes generaux de la Médiation Mariale. In «Revue de l'Université d'Ottawa, 1944, p, 127-140; 162-179.

Sezione II

MARIA E LA CHIESA

LE SINGOLARI «FUNZIONI» DI MARIA SS. DERIVANTI DAL NESSO CHE ELLA HA COL MISTERO DELLA CHIESA

La Chiesa - come Cristo - è inconcepibile senza Maria, la quale è come la radice vitale di tutto il mistero cristiano.

Le «funzioni» di Maria derivanti dal nesso ch'Ella ha col mistero della Chiesa possono ridursi a tre: Ella è Madre, Ella è Regina, Ella è Prototipo della Chiesa.

Suddivideremo perciò questa seconda sezione in tre capi:

I. Maria SS. «Madre» della Chiesa

II. Maria SS. «Regina» della Chiesa

III. Maria SS. «Prototipo» della Chiesa.

I.

MARIA SS. «MADRE» DELLA CHIESA

La prima e principale relazione di Maria con la Chiesa è una relazione di maternità.

La singolare «funzione» o missione di «Madre» di Cristo e di «Socia» del Mediatore in tutta l'opera della salvezza, se distingue Maria SS. da noi tutti, non la divide, non la separa da noi tutti. Ella, infatti, è vicinissima a noi: «Pur nella ricchezza delle mirabili prerogative di cui Dio l'ha onorata per farla Madre del Verbo Incarnato, Ella è tuttavia vicinissima a noi» (Paolo VI, Discorso di chiusura della Terza Sessione del Concilio, 21-11-1964).

È «vicinissima» a tutti noi - secondo il Concilio - per tre titoli: perché a noi «congiunta nella stirpe di Adamo» (poiché anche Essa, come noi tutti, discende da lui); perché anch'Essa è «membro della Chiesa», quantunque «sovreminente» (essendo stata anche Essa redenta, sia pure in modo singolare, da Cristo Redentore); e perché «Madre amantissima» di noi tutti, ossia, di tutta la Chiesa (mistico corpo di Cristo) (n° 53). Ed è su questo terzo titolo - che è il principale e il più fondamentale - che intendiamo fermarci con l'intento di approfondirlo. Tanto più che la maternità spirituale di Maria SS. - secondo l'insegnamento del S. P. Paolo VI - è «parte integrante del mistero dell'umana salvezza e perciò dev'essere ritenuta per fede da tutti i cristiani» (Esortazione Apostolica «Signum magnum» del 13-V-1967: AAS 59 [1967] p. 468). Inoltre, «la maternità spirituale di Maria trascende lo spazio e il tempo, e appartiene alla storia universale della Chiesa, poiché Ella è stata ad essa sempre presente con la sua materna assistenza...Tutti i periodi della storia della Chiesa hanno beneficiato e beneficeranno della materna presenza della Madre di Dio, poiché Ella rimarrà sempre indissolubilmente congiunta al mistero del Corpo Mistico, del cui Capo è stato scritto: Gesù Cristo ieri e oggi, lo stesso: anche per i secoli (Hebr. 13, 8)» (ibid.).

Il titolo «Madre della Chiesa» è come il bocciolo di un fiore pieno di vaghezza e di profumo: un bocciolo che, rimasto chiuso

256

per secoli, o semiaperto, solo ai nostri giorni, m questa spirituale primavera della Chiesa accentuata dal Concilio Vaticano II, si è aperto completamente ed ha diffuso su tutta la terra, insieme all'incanto della sua tenera bellezza, il suo soave, inebriante profumo.

Preliminari

Per la retta intelligenza di quanto diremo, esporremo alcuni preliminari riguardanti: 1. il nesso tra la maternità corporale di Maria SS. verso Cristo e la sua maternità spirituale verso i Cristiani; 2. la nozione precisa della maternità spirituale; 3. i due compiti essenziali della maternità; 4. i termini impiegati dal testo Conciliare per esprimere la maternità spirituale; 5. le sentenze dei Teologi; 6. divisione della trattazione.

1. IL NESSO TRA LA MATERNITA' CORPORALE DI MARIA SS. VERSO CRISTO E LA SUA MATERNITA' SPIRITUALE VERSO I CRISTIANI.

Il mistero di Cristo si prolunga nella Chiesa, che è il suo mistico Corpo. La Madonna appartiene a tutto il mistero di Cristo; ne segue perciò che il mistero di Maria, oltreché abbracciare Cristo, si estenda anche alla Chiesa, sempre però nella linea della Maternità: Madre di Cristo fisico (Capo dell'umanità) quanto al corpo, Maria SS. diviene Madre del Cristo mistico (la Chiesa) quanto allo spirito. Come il Cristo mistico (la Chiesa) è il prolungamento del Cristo fisico, così la maternità spirituale di Maria SS. verso i Cristiani è il prolungamento della sua maternità corporale o fisica verso Cristo. L'Incarnazione, infatti, come crea un'unione vitale tra Cristo e la Chiesa (suo mistico corpo, di cui Egli è Capo), così crea una unione vitale tra Maria e la Chiesa. Il titolo di «Madre della Chiesa» può dirsi una necessaria conseguenza del titolo di «Madre di Dio», ossia, dell'Incarnazione.

Si tratta di una verità di fondamentale importanza. Siccome la nostra pietà filiale verso Maria SS. è fondata sulla sua maternità spirituale verso gli uomini, ne segue che, se questa spirituale maternità

257

è mal compresa, anche la nostra pietà filiale verso di Lei sarà difettosa.

Per questo il tema della Maternità spirituale di Maria SS. verso la Chiesa, mistico corpo di Cristo (insieme alla Maternità corporale o divina verso Cristo) occupa il primo posto nel testo Conciliare sulla Madonna, e ritorna di continuo, come un leitmotiv, quasi ad ogni paragrafo del medesimo.

Tra le due maternità, infatti (quella corporale e quella spirituale) vi è un nesso intimo.

È talmente intimo questo nesso da poter asserire che, pel fatto stesso che la Vergine è Madre corporale di Cristo, è anche Madre spirituale dei Cristiani, membri di Cristo. In Lui infatti le membra sono contenute virtualmente, in partenza, poiché in Lui l'intera umanità viene inclusa e ricapitolata. Vi è un'unione vitale tra Cristo Capo e i suoi membri. Se è madre di Cristo Capo, lo è anche dei membri di Lui. Così infatti ragiona S. Pio X: «E non è forse Maria la Madre di Cristo? Quindi è anche Madre nostra. Ognuno deve ritenere che Gesù, Verbo fatto carne, è anche il Salvatore del genere umano. Ora, come Dio-Uomo, Egli ebbe un corpo fisico, come tutti gli altri uomini; come Redentore della nostra stirpe, ebbe un corpo spirituale e mistico, formato dalla società di coloro che credono in Cristo. "Noi molti siamo un corpo solo in Cristo" (Rom.12,5). E la Vergine non concepì l'eterno Figlio di Dio soltanto perché, prendendo da Lei la natura umana, diventasse uomo, ma anche perché, per mezzo della natura umana, divenisse il Salvatore del mondo. Perciò l'Angelo disse ai Pastori: "Oggi vi è nato un Salvatore, che è il Cristo Signore" (Lc 2,11). Nello stesso seno dunque della castissima Madre, Cristo prese la carne e, insieme, si unì un corpo spirituale, formato da coloro "che avrebbero creduto in Lui". In tal modo si può dire che Maria, portando nel suo seno il Salvatore, abbia anche portato tutti coloro la cui vita era contenuta in quella del Salvatore. Tutti noi, dunque, che siamo uniti a Cristo, e, al dir dell'Apostolo, "membra del corpo di Lui, della sua carne e delle sue ossa" (Eph. 5, 30), siamo usciti dal seno di Maria, e a somiglianza di un corpo unito al suo capo. Quindi, per una ragione tutta spirituale e mistica, noi siamo chiamati figli di Maria, ed Ella è Madre di noi tutti. "Madre, a dir vero, spirituale ma senza dubbio Madre delle membra di Cristo che siamo noi” (S. Aug., De sancta virginitae, c. 6). (Enciclica «Ad diem illum»,

cfr. TONDINI A., Le Encicliche mariane, Ed. II, Roma, 1954, p. 311). Frutto dunque del seno della Vergine-Madre non è soltanto l'umanità individuale di Cristo, ma anche tutta l'umanità ricapitolata in Lui (dal primo uomo, Adamo, fino all'ultimo).

Anche Pio XI, nell'Enciclica «Lux veritatis», vide la maternità spirituale (verso i Cristiani) inclusa nella maternità corporale, divina (verso Cristo): «Nel privilegio della maternità divina, Venerabili Fratelli, vi è un'altra cosa, ancora più dolce e più soave, che crediamo degna di essere ricordata. Avendo cioè Ella dato alla luce il Redentore del genere umano, divenne in certo modo anche

madre benignissima di noi tutti, che Cristo Signore volle avere per fratelli (Rom. 8, 29) ... È per questo che a Lei siamo attratti da un impulso irresistibile, e a Lei confidiamo con filiale abbandono ogni nostra cosa: le gioie, cioè, se siamo lieti; le pene, se siamo addolorati; le speranze, se finalmente ci sforziamo di risollevarci a cose migliori» (Enc. «Lux veritatis», cfr. TONDINI A., op. cit., p. 401).

La stessa cosa venne insegnata apertamente da Pio XII nell'Enciclica «Mystici corporis Christi»: «Ella fu che, immune da ogni macchia, sia personale sia ereditaria, e sempre strettissimamente unita al Figlio suo, lo offrì all'Eterno Padre sul Golgota, facendo olocausto di ogni diritto materno e del suo materno amore, come novella Eva, per tutti i figli di Adamo contaminati dalla miseranda prevaricazione del progenitore. Per tal modo, Colei che quanto al corpo era la madre del nostro Capo, poté divenire, quanto allo spirito, madre di tutte le sue membra, con un nuovo titolo di dolore e di gloria» (Cfr. BERTETTO D., Il magistero mariano di Pio XII, Ediz. II, 1959, p. 117). Anche in questo testo viene messo in evidenza l'intimo nesso tra la maternità corporale verso Cristo e la maternità spirituale verso i Cristiani, membri di Cristo Capo.

Anche Giovanni XXIII ha insegnato: «Proprio perché Madre di Cristo, Maria è Madre nostra. E come opportunamente osserva S. Agostino: "Essa è la Madre delle membra di Cristo, che noi stessi siamo, perché ha cooperato con l'amore a far sì che i fedeli nascessero nella Chiesa" (De sacra virginitate, 6, PL 40, 399)» (Cfr. BERTETTO D., Acta Mariana Ioannis PP. XXIII, Zurig, 1964, n. 186, p. 104).

Paolo VI, più volte ha messo in rilievo il nesso esistente tra la Maternità corporale e la maternità spirituale. Nell'allocuzione tenuta ai Padri Conciliari nella Basilica Liberiana l'11 ottobre 1963

diceva, tra l'altro: «Madre di Gesù Cristo, e perciò Madre di Dio e Madre nostra» (cfr. AAS 55 [1963] p. 872). Nel discorso tenuto nella Basilica Vaticana il 27 maggio 1964, parimenti diceva: «Maria SS., Madre di Dio e Madre nostra, perché Madre di Cristo» (cfr. «L'Osserv. Rom.», 28 maggio 1964). Nell'Enciclica «Ecclesiam suam», ripeteva: «la Vergine Maria, Genitrice di Cristo, e perciò («atque adeo») Madre di Dio e degli uomini» (cfr. «L'Osserv. Rom.», 10-11 agosto 1964, p. 3).

Nell'allocuzione tenuta nella Basilica Vaticana il 24 marzo 1965, così spiegava rapidamente il nesso tra Madre di Cristo e, conseguentemente, Madre di Dio e Madre degli uomini: «Maria, ecco il punto focale del quadro [riassuntivo dei misteri della sua storia, dei suoi misteri, della sua missione], la Madre di Cristo, fatto questo d'incommensurabile importanza, che le conferisce il titolo di Madre di Dio e quello risultante di Madre dei credenti, la Madre nostra» (cf. «L'Osserv. Rom.», 25 marzo 1965).

Nell'Allocuzione in cui proclamò solennemente Maria SS. «Madre della Chiesa» (21 nov. 1964), Paolo VI asseriva che questo nuovo appellativo «appartiene alla genuina sostanza della devozione a Maria» perché «trova la sua giustificazione nella dignità stessa della Madre del Verbo Incarnato», ossia, nella Maternità divina. Dimostra poi questo assunto così: «Come infatti la divina maternità è il fondamento della speciale relazione con Cristo e della sua presenza nell'economia della salvezza, operata da Cristo Gesù, così pure essa costituisce il fondamento principale dei rapporti di Maria con la Chiesa, essendo Madre di Colui che, fin dal primo istante della incarnazione nel suo seno verginale, ha unito a sé come Capo il suo corpo mistico che è la Chiesa. Maria, dunque, come Madre di Cristo, è Madre anche dei fedeli e dei pastori tutti, cioè della Chiesa» (cfr. AAS, vol. 56 [1964], p. 1018). Il ragionamento di Paolo VI è limpido. Tesi: la maternità spirituale di Maria verso la Chiesa trova la sua giustificazione nella maternità divina (ossia, nella maternità corporale verso Cristo). Prova: Maria SS., fin dal primo istante della sua maternità divina, essendo Madre del Capo, è anche Madre della Chiesa, che è il mistico Corpo di Cristo. Maria SS., infatti, con la sua attività fisica e morale, rese Cristo Capo degli uomini e rese gli uomini membri di Cristo, ossia, li inserì a Lui (nella sua Umanità, presa da Lei); e in forza di una tale inserzione, la vita soprannaturale del Capo profluì nelle membra di tutto il suo mistico cor-

po. Maria SS., quindi, collabora con Cristo, come Madre, nella trasmissione della vita soprannaturale, una vita nuova che ci rende figli di Dio.

Nello stesso Concilio Vaticano II - come presto vedremo - vari Padri rilevarono che il fondamento della maternità spirituale di Maria SS. verso i Cristiani è costituito dalla sua maternità corporale verso Cristo (per es. il Card. Ruffini). Né è mancato chi ha rilevato (il Card. Bea) che «i Padri e i documenti della Chiesa» han dedotto la maternità spirituale dalla maternità corporale: «Appunto perché è Madre di Cristo Capo del Corpo Mistico, è anche Madre del Corpo e dei membri del medesimo».

Con ragione perciò il P.J.H., Nicolas ha scritto: «Que sa" maternìté spirituelle " décule de sa "maternité divine" et en soit le prolongement naturel, cela est certain» (Le mistère de Marie Mystère de grace, in «Et. Mar», a. 1964, p. 73-93).

Da quanto abbiamo detto, appare quanto sia lontano dal vero - mi è penoso rilevarlo - il Prof. Laurentin il quale nega che il fondamento della spirituale maternità di Maria SS. verso i Cristiani sia la sua maternità corporale verso Cristo (come hanno espressamente insegnato S. Pio X, Pio XI, Pio XII, Giovanni XXIII e Paolo VI).

Secondo il Laurentin, la formula «Madre del Capo, quindi madre delle membra» usata da Pio X (e dagli altri Sommi Pontefici), non si deve prendere «come uno slogan astratto e come una deduzione sillogistica, secondo cui il secondo

termine [madre spirituale dei Cristiani] sarebbe necessariamente contenuto nel primo [Madre corporale di Cristo]» (Cfr. LAURENTIN R., La Madonna del Vaticano II. Ediz. italiana e prefazione di Davide M. Montagna O.S.M., Sotto il Monte, Bergamo, 1965, p. 188). Eppure i sullodati Pontefici - come abbiamo visto - deducono la maternità spirituale di Maria SS. verso i Cristiani dalla maternità corporale della medesima verso Cristo - e giustificano l'una con l'altra. La maternità corporale, divina è il fondamento della maternità spirituale, è ciò che la giustifica; l'una è inclusa nell'altra.

Secondo il Laurentin, «il ragionamento impiegato da Pio X, vale non per la maternità di Maria intesa come una semplice generazione secondo la carne (perché un simile ragionamento andrebbe contro le parole di Cristo), ma per la maternità divina quale Dio l'ha voluta, cioè, una relazione di grazia, esemplare e vivente, ed ancor

261

più: costitutiva della realtà del Corpo mistico, in altre parole, della comunione di Cristo con i redenti in una sola e medesima vita divina ...» (op. cit., p. 184). La maternità spirituale perciò - secondo il Laurentin - non sarebbe fondata sulla maternità corporale o divina, ma sulla fede, «sulla grazia» (ibid.). Si tratterebbe di una «maternità di ordine teologale», ossia, di quella «fede viva» comune a tutti, la quale «costituisce un atto fecondo, che concorre a formare Cristo nel credente stesso e negli altri» (op. cit., p. 183).

Si tratterebbe perciò di una maternità non già propria della Vergine, ma «comune» a tutti i cristiani, della quale maternità Maria SS. sarebbe il «prototipo»: «La fede viva - dice il Laurentin - costituisce un atto fecondo, che concorre a formare Cristo nel credente stesso e negli altri. Per mezzo di questo atto teologale, cioè, divino, e culminante nell'amore che la grazia di Dio opera in noi, ogni credente "concepisce il Cristo" nel suo cuore (e questo indica l'immanenza dell'opera della grazia); ma non è tutto. Un tale atto ha anche una fecondità in rapporto agli altri. Ha un valore di testimonianza e di fermento nella comunione dei santi. Estende la contagiosità della fede e dell'amore nel cuore degli altri uomini. Così vi si attua la nascita di Cristo» (op. cit., p. 185). E arriva a concludere che «ogni credente sarebbe, in un certo senso, la propria madre, al tempo stesso che la madre di Cristo» (op. cit., p. 186)!... Da un assurdo segue qualsiasi assurdo!...

Questa tesi del Muller e del Laurentin (la fede animata dalla carità come costitutivo della maternità spirituale), non solo non è stata insegnata dal Concilio (come vorrebbe il Laurentin), ma è stata espressamente respinta dal Concilio. Nel dibattito conciliare, uno degli emendamenti proposti da uno dei Padri era precisamente questo: «Così anche la B. Vergine camminò nella peregrinazione della fede, e mantenne la sua unione col Figlio fino alla croce, dove stette non senza un disegno divino, e così divenne vera madre della fede

di noi tutti (Rom. 4, 11), poiché anch'Essa ci ha preceduto in quella fede per mezzo della quale rinasciamo e siamo figli di Dio»1, Però

---

1 «Ita etiam B. Virgo in peregrinatione fidei processit, suamque unionem cum Filio fideliter sustinuit usque ad crucem, uhi non sine divino consilio stetit, et sic vere mater fidei omnium nostrum effecta est (Rom. 4, 11), quia et ipsa in fide illa nos praecessit, qua, renascimur et sumus filii Dei». Nella lettera ai Romani (4, 11) si parla di Abramo il quale ottenne «la giustizia mediante la fede» in modo da di-

la Commissione Teologica rispose: «Si ammette la prima parte di questo emendamento, ma non già l'altra: e così divenne…"»2. Se fosse stato accettato dalla Commissione l'emendamento proposto, la maternità spirituale di Maria SS. sarebbe stata come esemplare della nostra fede mediante la quale rinasciamo alla nuova vita, e perciò la fede di Maria sarebbe stata il costitutivo della sua maternità spirituale verso di noi. Rigettando invece un tale emendamento (quello della seconda parte), risulta chiara la mente del Concilio di voler mettere in risalto l'influsso causale di Maria nella nostra vita soprannaturale (come cooperazione all'opera della salvezza) e non già la sola esemplarità nella fede, abbassandola così al nostro livello (quantunque non si escluda, anzi, si affermi, che la cooperazione della Vergine alla nostra salvezza si sia svolta nella fede, nella carità ecc.).

Quest'intima connessione tra la maternità corporale di Maria SS. verso Cristo e la sua maternità spirituale verso i Cristiani, verrà poi messa non di rado in rilievo - come vedremo a suo luogo - dai Padri, Dottori e Scrittori ecclesiastici lungo il corso dei secoli. Essi metteranno anche in rilievo le ragioni di una tale connessione. Queste ragioni possono ridursi a tre, ossia, ad una triplice identità:

1°) all'identità del principio che fecondò la Vergine e la rese Madre di Cristo e dei Cristiani (lo Spirito Santo);

2°) all'identità del consenso (il «Fiat») che ebbe per oggetto la maternità sia verso Cristo sia verso i Cristiani;

3°) all'identità mistico-ontologica esistente tra Cristo Capo e i Cristiani sue membra, di modo che il Cristo totale (Capo e membra) può dirsi un unico figlio di Maria. In forza di questa identità mistico-ontologica esistente tra Cristo (Capo) e i Cristiani (sue membra), i Cristiani:

a) sono stati spiritualmente concepiti dalla Vergine nel mo-

venire «il Padre di tutti coloro che avrebbero la fede senza circoncisione». La maternità spirituale di Maria quindi viene posta sulla stessa linea della paternità spirituale di Abramo: Egli è «Padre di tutti i credenti», «in quanto i credenti in Cristo gli rassomigliano secondo la fede» (cfr, La Sacra Bibbia, a cura del Pont. Ist. Biblico di Roma, Ed. Salani, 1961, p. 2120, nota 9-12). Anche Maria SS. quindi sarebbe Madre di tutti i credenti, in quanto essi assomigliano a Lei secondo la fede, a Lei che è il «prototipo» dei credenti.

2 «Admittitur prima pars huius correctionis, non vero altera: et sic ...»: cfr. Textus emendatus capitis VIII Constitutionis De Ecclesia et Relationes, Typ. Pol. Vatic., 1964, p. 19.

mento stesso in cui venne concepito corporalmente Cristo (loro Capo);

b) sono stati misticamente portati da Lei, nel suo seno, insieme con Cristo (loro Capo);

c) sono stati dati misticamente alla luce da Lei allorché diede corporalmente alla luce Cristo, loro Capo;

d) sono stati misticamente allattati da Lei allorché Ella allattò corporalmente Cristo loro Capo. Nel momento stesso in cui Cristo, per suo mezzo, divenne nostro Capo, Ella divenne nostra Madre spirituale (nell'ordine della grazia). Orbene, Cristo divenne nostro Capo nel momento stesso dell'Incarnazione, allorché prese da Maria la nostra umana natura peccatrice (nella quale era virtualmente inclusa la natura di tutti gli uomini dei quali diveniva Capo). Fin da quel momento, infatti, si verificarono in Lui le tre condizioni richieste per il Capo, ossia, l'ordine (H capo è il primo tra i membri), la perfezione (il capo è più perfetto di tutti gli altri membri), e l'influsso su tutti gli altri membri (S. Th., q. 8, a. 1). La terza condizione (l'influsso su tutti gli altri membri del corpo), è la principale. Ciò posto, è necessario riconoscere che Cristo, fin dal momento dell'Incarnazione (anzi, anche prima dell'Incarnazione, in forza della divina promessa del futuro Redentore) fu Capo degli uomini nell'ordine morale (poiché in previsione dei suoi meriti futuri Dio concedeva agli uomini la grazia); ma non fu Capo degli uomini nell'ordine fisico-mistico, poiché non essendo stato ancora eliminato, col sacrificio redentivo della Croce l'obice del peccato, la grazia non poteva ancora scorrere dal Capo alle membra. L'acqua della grazia infatti (per usare una bella immagine di Ubertino da Casale) deriva tutta da Cristo Capo nelle membra del suo mistico corpo, come i rivoli che scorrono sulla terra derivano tutti dalla sorgente. Nel momento dell'Incarnazione, i rivoli della grazia erano come separati dalla fonte (da Cristo) da un argine, ossia, dall'obice del peccato; quando quell'argine verrà demolito dal sacrificio redentivo della Croce, nulla impedirà che le onde della grazia, da Cristo Capo scorrano, fecondatrici e santificatrici, su tutti gli uomini (membri del mistico

corpo di Cristo). Solo sul Calvario, Cristo sarà perfettamente Capo dell'umanità e Maria sarà perfettamente Madre spirituale della medesima. Nel momento dell'Incarnazione, perciò, Cristo fu Capo di tutti gli uomini solo radicalmente, e Maria, per conseguenza, fu Madre spirituale di tutti gli uomini solo radicalmente. Come Cristo,

264

infatti, fin dal momento dell'Incarnazione, si assoggettò liberamente alla morte redentrice e restauratrice dell'amore divino, così Maria, col suo «Fiat», oltre ad accettare la maternità corporale del Messia Redentore, accettò anche di porsi completamente al servizio di Lui per il compimento dell'opera redentrice.

È dunque la maternità corporale di Maria verso Cristo il vero fondamento della sua spirituale maternità verso i Cristiani. Noi tutti siamo «figli nel Figlio».

2. NOZIONE PRECISA DELLA MATERNITA' SPIRITUALE.

La maternità in genere - come la paternità - consiste, essenzialmente, in una relazione: la relazione cioè che lega la madre (soggetto della relazione) al figlio (termine della relazione), fondata sopra una funzione specificamente materna, ossia, nel concorso (mediante la generazione) a comunicare la vita.

La natura di una tale relazione dipende dalla natura del fondamento della medesima (poiché il fondamento, ossia, nel caso nostro, la generazione, è la ragione o il titolo per cui il soggetto [la madre] dice ordine al termine [il figlio]. Ne segue perciò che il termine «madre» rivesta sensi diversi secondo la diversità del fondamento o del titolo. Questi fondamenti o titoli possono essere sei:

1) la donazione, per esempio, allorché il padre naturale dona o affida il proprio figlio ad una donna affinché gli faccia da madre; 2) la federazione: per esempio, la matrigna, la quale, sposando il padre di un orfano, prende il posto della madre defunta;

3) L'affinità: per esempio, la suocera, per ragione dell'affinità che contrae col marito della figlia, diventa madre di lui;

4) l'adozione: per esempio, una donna adotta come figlio un bambino generato da un'altra.

5) la dilezione: allorché, per esempio, una donna ama il figlio di un'altra donna proprio come se fosse madre di lui;

6) la generazione, ossia, la comunicazione della vita: allorché una donna, con una funzione specificamente materna (la generazione) comunica la vita ad un altro.

I primi cinque fondamenti o titoli (la donazione, la federazione, l'affinità, l'adozione e la dilezione) non sono sufficienti per stabilire una vera relazione, un vero rapporto di madre a figlio, poiché il ve-

265

ro fondamento o titolo richiesto per una tale relazione è la funzione specificamente materna, ossia, la generazione, la comunicazione della vita.

Solo il sesto fondamento o titolo, perciò (la generazione), può fondare una vera relazione tra madre e figlio, ossia, una maternità vera e propria.

Siccome però un tale fondamento (la funzione specificamente materna: la generazione) può verificarsi sia nell’ordine naturale (mediante atti ordinati a comunicare la vita corporale o naturale) sia nell'ordine soprannaturale (mediante atti ordinati a comunicare la vita spirituale e soprannaturale della grazia), è necessario distinguere nettamente una doppia maternità in senso vero e proprio: una maternità cioè corporale o naturale (quella propria delle nostre madri terrene) ed una maternità spirituale o soprannaturale (quella propria della nostra madre celeste, Maria).

Tra queste due vere e proprie maternità (corporale e spirituale) vi è analogia (ossia, somiglianza con dissomiglianza) non già univocità o equivocità.

Vi è, tra le due maternità, somiglianza: sia nell'una che nell'altra, infatti, la vita viene comunicata al figlio mediante un'operazione specificamente materna: la generazione.

Vi è anche, tra le due maternità, dissomiglianza: nella prima (nella maternità naturale), infatti, la Madre è causa efficiente principale della carne e causa dispositiva dell'esistenza della persona generata; nella seconda, invece (nella maternità soprannaturale), l'influsso della madre nella generazione soprannaturale è a modo di cooperazione strumentale. Causa principale della grazia, in un individuo, infatti, è Dio, soltanto Dio (ossia, Cristo, in quanto Dio); causa strumentale della grazia in un individuo, è sia l'Umanità sacrosanta di Cristo sia Maria SS.: l'Umanità di Cristo, come strumento ipostaticamente congiunto a Dio (instrurnentum coniunctum), e Maria SS. come strumento indivisibile dall'Umanità sacrosanta di Cristo. Maria SS. perciò è strumento subordinato a Cristo nella produzione dell'identico effetto, la grazia[3].

---

3 Un medesimo effetto può procedere da più cause subordinate; così, per esempio, la scrittura in un foglio di carta, è un effetto che procede tutto simultaneamente dalla mente di chi scrive (come da causa principale), dalla mano che scrive (come da strumento congiunto) e dalla penna con cui scrive (come da strumento separato).

3. I DUE COMPITI ESSENZIALI DELLA MATERNITA'.

Quantunque i compiti di una madre, in genere, siano molteplici, tuttavia, i compiti materni essenziali (quelli cioè che possono essere esercitati dalla sola madre) si riducono a due: il concepimento ed il parto dei figli.

Tutti gli altri compiti materni (quali, per esempio, la nutrizione, l'educazione ecc.), possono essere assolti anche da altri, oltreché dalla madre.

Applicando questo principio fondamentale a Maria SS., diciamo che questo duplice compito materno (il concepimento e il parto), può essere considerato sotto un doppio aspetto, vale a dire: relativamente agli uomini in comune (ossia, alla Chiesa in genere: aspetto sociale); e relativamente ai singoli uomini (i singoli membri della Chiesa: aspetto individuale).

Relativamente agli uomini in comune (alla Chiesa), il loro spirituale concepimento, da parte di Maria SS., ebbe luogo a Nazareth, nell'istante stesso dell'Incarnazione del Verbo, allorché la Redenzione ebbe inizio: concependo infatti corporalmente Cristo come Capo degli uomini (ossia, come Redentore), la Vergine SS. concepiva spiritualmente anche i membri di un tale Capo (in quel momento, infatti, Cristo incominciò ad essere Capo degli uomini iniziando l'opera della nostra Redenzione); il parto spirituale di tutti gli uomini (la Chiesa), invece, da parte di Maria SS., ebbe luogo sul Golgota, presso la Croce, poiché allora Cristo divenne pienamente nostro Capo compiendo l'opera della nostra Redenzione; e per questa ragione la Vergine SS., dal Figlio suo Crocifisso, venne solennemente proclamata Madre di tutti i suoi discepoli (ossia, di tutti i Cristiani).

Relativamente invece ai singoli uomini (ai singoli membri di Cristo), il loro spirituale concepimento, da parte di Maria SS., ha

---

Un unico effetto perciò - la scrittura - non procede parte da chi scrive, parte dalla mano che scrive e parte dalla penna con cui scrive, ma procede tutto da chi scrive, tutto dalla mano che scrive, tutto dalla penna con cui scrive, quantunque in modo diverso: principalmente procede tutto da chi scrive, e strumentalmente procede tutto dalla mano che scrive e dalla penna con cui scrive. È la nota teoria filosofica della causa strumentale.

Questa stessa teoria si può applicare alla grazia: essa è prodotta, tutta, simultaneamente, nell'anima, da Dio (come da causa principale), dall'Umanità sacrosanta di Cristo e da Maria SS. (come da cause strumentali).

luogo nell'istante del loro Battesimo, allorché cioè vengono inseriti al mistico corpo di Cristo (ossia, alla Chiesa militante), ed ha inizio l'opera della loro individuale salvezza; di qui la bellissima analogia di S. Leone Magno tra il seno di Maria e il fonte battesimale: l'uno e l'altro viene fecondato dallo Spirito Santo; il parto spirituale, invece (il giorno natalizio), dei singoli uomini (dei singoli membri della Chiesa), da parte di Maria SS., ha luogo nel momento stesso in cui vengono inseriti nel Cielo (nella Chiesa trionfante), poiché solo in quel momento si compie in loro l'opera della salvezza. Dal momento del concepimento spirituale (nel Battesimo) fino al momento del parto spirituale (nell'ingresso in Cielo), ciascun uomo viene come portato, spiritualmente, nel seno di Maria SS.; e come qualsiasi madre, durante il tempo della gestazione, è insostituibile ed è tutta preoccupata perché il figlio nasca bene, così Maria SS., in cielo, è insostituibile ed è tutta preoccupata perché ciascuno di noi nasca bene alla gloria del cielo. «Questa maternità di Maria nell'economia della grazia - così il Concilio Vaticano II - perdura senza soste... fino al perpetuo coronamento di tutti gli eletti. Difatti, assunta in cielo, (Maria SS.) non ha deposto questa funzione di salvezza, ma con la sua molteplice intercessione, continua ad ottenerci le grazie della salute eterna. Con la sua materna carità si prende cura dei fratelli del Figlio suo ancora peregrinanti e posti in mezzo a pericoli e affanni, fino a che non siano condotti nella patria beata» (Costit. «Lumen gentium», n. 62).

4. I TERMINI IMPIEGATI DAL TESTO CONCILIARE PER ESPRIMERE LA MATERNITA' SPIRITUALE.

La maternità spirituale di Maria SS. verso i Cristiani - come la maternità corporale della medesima verso Cristo - nel testo del Concilio Vaticano II viene significata con vari termini o espressioni, vale a dire:

1) «Madre nostra» (n. 67);

2) «Madre degli uomini» (n. 69).

3) «Madre degli uomini, specialmente dei fedeli» (n. 54);

4) «Madre dei viventi» (S. Epifanio, n. 56);

5) «veramente madre delle membra (di Cristo) ... perché cooperò con la carità alla nascita dei fedeli nella Chiesa, i quali di quel

Capo sono le membra» (S. Agostino, n. 53);

6) «alla rigenerazione e formazione dei quali [fedeli, fratelli di Cristo] Essa coopera con amore di madre» (n. 63);

7) «fu per noi madre nell'ordine della grazia» (n. 61);

8) «Questa maternità di Maria nell'economia della grazia perdura senza soste...fino al perpetuo coronamento di tutti gli eletti» (n. 62).

Ciò premesso, possiamo fare i tre rilievi seguenti:

1) I primi quattro titoli («Madre nostra», «Madre degli uomini», «Madre degli uomini, specialmente dei fedeli», e «Madre dei viventi») esprimono la ragione formale della maternità di Maria verso tutti gli uomini, ossia, la relazione di Madre a figli: tutti gli uomini sono figli spirituali di Maria, per lo meno in partenza (poiché tutti vivono nell'ordine, ossia, nell'economia della grazia, e anche se attualmente non hanno la fede in Cristo e attualmente non «vivono» la vita di Lui, sono però chiamati ad averla). Vengono espressi, infatti, nei suddetti primi quattro titoli, i due termini della relazione, ossia: il soggetto che viene riferito (Maria SS., Madre) e il termine al quale viene riferito (gli uomini, tutti gli uomini, specialmente i fedeli, i quali «vivono» già la vita soprannaturale della grazia). Altrettanto si dica dell'espressione «Madre della Chiesa» la quale, in più, sottolinea il lato sociale della maternità spirituale di Maria (mentre il titolo Madre degli uomini sottolinea il lato individuale).

2) I titoli quinto e sesto («cooperò con la carità alla nascita dei fedeli», «alla rigenerazione e formazione dei quali [fedeli] Essa coopera) esprimono il fondamento della relazione materna di Maria verso gli uomini, ossia, la ragione fondamentale per la quale il primo termine (Maria SS.) viene riferito all'altro termine (gli uomini): la generazione. «Una donna infatti vien detta madre di uno perché l'ha concepito e generato».

3) I titoli settimo e ottavo («madre nell'ordine della grazia», «maternità nell'economia della grazia») esprimono la natura della maternità Ji Maria verso gli uomini. Si tratta di una maternità non già nell'ordine della natura (che è propria ed esclusiva della nostra madre terrena), ma di una maternità «nell'ordine della grazia» (n. 64), «nell'economia della grazia» (n. 62). La maternità spiri-

tuale («nell'ordine della grazia») è analoga (non già univoca o equivoca) alla maternità corporale (nell'ordine della natura): come infatti la madre naturale, nell'ordine naturale, coopera a dare al figlio la vita naturale, così la madre spirituale (Maria SS.), nell'ordine soprannaturale, coopera a dare agli uomini suoi figli la vita soprannaturale della grazia (che è una partecipazione misteriosa della natura divina). E come nel primo caso (nel caso della madre naturale) si dà una vera e propria maternità naturale, così anche nel secondo caso (nel caso della madre spirituale) si dà una vera e propria maternità

spirituale, soprannaturale. Con ragione perciò Maria SS. viene appellata «madre nostra» in senso vero e proprio4.

Si tratta - secondo il Vaticano II - di una maternità spirituale non solo passata ma anche presente, continua, di una maternità cioè che «perdura senza soste...fino al perpetuo coronamento di tutti gli eletti» (n. 62).

Occorre tuttavia rilevare che anche la maternità spirituale di Maria SS. - come qualsiasi altra maternità - è progressiva. Nel giorno dell'Annunziazione, infatti, Maria SS. divenne Madre spirituale degli uomini, per così dire, radicalmente (in radice), per la sua cooperazione all'inizio dell'opera della Redenzione (concepì la Chiesa); sul Calvario, invece, divenne formalmente (formaliter) madre spirituale degli uomini, per la sua cooperazione al compimento della Redenzione (diede alla luce, spiritualmente, la Chiesa).

In cielo, finalmente, nel giorno della sua gloriosa Assunzione, Maria SS. divenne coscientemente Madre di tutti gli uomini, suoi figli. Mentre si trovava sulla terra, infatti, camminava nell'oscurità della fede (non già nella chiarezza della visione) e perciò non era in grado di poter conoscere tutti e singoli i suoi figli; e il suo amore verso di essi, quantunque universale, rimaneva tuttavia indistinto. Dopo l'Assunzione, invece, nella visione beatifica, Ella vede di continuo tutti e singoli gli uomini suoi figli, li conosce e li ama distintamente, uno per uno, ed ha cure materne per tutti e per ciascuno in particolare.

---

4 Erroneamente perciò alcuni (per es., il Laurentin, op. cit., p. 192), si sforzano di ridurre la maternità spirituale di Maria SS. verso gli uomini ad una maternità metaforica o adottiva. La Madonna - secondo il Laurentin - sarebbe, più o meno, madre spirituale degli uomini specificamente in quel modo stesso con cui lo è qual, siasi fedele il quale coopera a formare Cristo sia in se stesso sia negli altri (op. cit., p. 185).

5. SENTENZE DEI TEOLOGI

Tutti i cattolici concordano nell'ammettere il fatto della maternità spirituale di Maria SS., ossia, nell'ammettere che la Madonna è, in qualche modo, Madre nostra. Discordano però quando si tratta di determinare la natura, il modo di un tale fatto, di una tale maternità spirituale (ossia, nel determinare il fondamento e la natura dell'influsso di Maria SS. nel cooperare a comunicarci la vita soprannaturale della grazia). Le loro sentenze, su di ciò, si possono ridurre a due.

Prima sentenza: Maria SS. è il tipo, o meglio, il prototipo della Chiesa. Ella è nostra madre spirituale come lo è la Chiesa; ma la Chiesa viene chiamata Madre nostra perché (applicandoci la Redenzione e i frutti della medesima, operata dal solo Cristo) ci comunica la vita soprannaturale della grazia meritataci da Cristo; ne segue perciò che anche Maria SS. è madre nostra spirituale perché ci comunica la vita soprannaturale della grazia meritataci da Cristo. In questa sentenza perciò, negando alla Vergine la cooperazione diretta, immediata alla cosiddetta Redenzione oggettiva, e perciò negando che ci abbia meritato, a suo modo (insieme con Cristo e dipendentemente da Cristo) la vita soprannaturale della grazia, si viene a negare che la Madonna, nel comunicarci la vita della grazia, ci comunichi qualcosa di proprio (come, analogicamente, fa ogni Madre relativamente al proprio figlio). Si tratterebbe perciò di una maternità spirituale indiretta, in senso assai largo.

Seconda sentenza: Maria SS. è Madre spirituale degli uomini perché, avendo cooperato direttamente (con Cristo e dipendentemente da Cristo) alla cosiddetta Redenzione oggettiva del genere umano (e perciò all'acquisto meritorio della vita soprannaturale della grazia perduta col peccato) ci comunica direttamente questa vita soprannaturale della grazia, che è la vita dell'anima.

Questa seconda sentenza (che propugna una maternità spirituale in senso stretto) è la più comune fra i Teologi, ed ha - come vedremo - solide basi nell'insegnamento del Magistero Ecclesiastico, della S. Scrittura e della Tradizione cristiana.

6. ERRORI SULLA MATERNITÀ SPIRITUALE DI MARIA

Se si tiene presente che Lutero e i suoi seguaci riducono la grazia santificante ad una giustificazione soltanto estrinseca, che si ha mediante la sola fede in Cristo Redentore, e l'imputazione estrinseca della giustizia stessa di Cristo, si comprende come il termine di «madre» da loro concesso a Maria venga svuotato di qualsiasi realtà che coincida con la vita soprannaturale della grazia divina e venga ristretto alla sola fede che, unendo imperfettamente a Cristo Capo, rende imperfettamente figli di Maria. In questo senso va intesa questa asserzione di Lutero: «Anche se egli solo [Cristo] fu nel suo seno, Maria è veramente madre di lui e di tutti noi...; dov'è lui, lì siamo anche noi; ciò ch'egli ha deve appartenere anche a noi; la sua madre perciò è anche madre nostra» (Predica del Natale 1529, Opere, Weimar, XXIX, p. 655). «Noi siamo figli di Maria» (Predica del 26-XII-1523, Opere, Weimar, XI, p. 224). Altrettanto si dica degli antichi Anglicani. Alcuni Anglicani moderni, invece (Mascall, Hoskyns,

Frost, Jenks) ammettono la maternità spirituale di Maria (cfr. Bertetto D., Maria e i Protestanti, Roma, 1957, p. 208- 209).

7. DIVISIONE DELLA TRATTAZIONE

Esporremo, in quattro punti distinti:

I. L'insegnamento del Magistero Ecclesiastico;

II. I fondamenti biblici;

III. I fondamenti tradizionali;

IV. Le armonie teologiche.

I. L'insegnamento del Magistero Ecclesiastico

La maternità spirituale di Maria SS. verso la Chiesa e verso i membri della medesima: 1. è stata ampiamente discussa; 2. è stata chiaramente e ripetutamente espressa nel Concilio Vaticano II; 3. ed è stata solennemente proclamata dal S. P. Paolo VI a conclusio-

272

ne della terza sessione. Nessuna meraviglia perciò se il Concilio Vaticano II sia stato appellato «il Concilio della Maternità spirituale di Maria» (Llamera M., O.P., La Virgen en el Concilio Vaticano II [El Concilio de la Maternidad espiritual de Maria], in «Teologia espiritual», 9 [1965] p. 193-212).

1. LA MATERNITÀ SPIRITUALE È STATA AMPIAMENTE DISCUSSA

Nello schema primitivo, allestito nella fase preparatoria del Concilio, la maternità spirituale veniva espressa nel titolo stesso dello Schema di Costituzione: «Della B. Vergine Maria Madre di Dio e degli uomini». In un secondo tempo, questo titolo venne sostituito da quest'altro, ancora più espressivo: «Della B. Vergine Maria Madre della Chiesa» (soppiantato poi, a sua volta, da quello definitivamente approvato).

Dei 33 Padri intervenuti nel dibattito (durato tre giorni) sul Capo VIII della «Lumen gentiuni», 13 soltanto non han parlato della maternità spirituale di Maria; gli altri 20 ne han parlato in modo più o meno diffuso (cfr. Besutti G.,

O.S.M., Lo Schema mariano al Concilio Vaticano II. Roma, 1966). Di questi 20 poi, uno - il Card. Dopfner - ne ha parlato in modo piuttosto equivoco; un altro, Mons. Arcéo Méndez, ma a nome di altri 40 Vescovi dell'America Latina - pur ammettendo la maternità spirituale di Maria verso gli uomini, si pronunziava contro il titolo di «Madre della Chiesa». Gli altri 18, invece, si schieravano tutti decisamente, adducendo varie ragioni, sia in favore della maternità spirituale di Maria sia in favore del titolo «Madre della Chiesa» o di qualche altro titolo simile. È da rilevare tuttavia, che due dei suddetti 18 Padri, parlarono, ciascuno, a nome di altri 80 Vescovi.

2. LA MATERNITÀ SPIRITUALE DI MARIA SS. È STATA CHIARAMENTE E RIPETUTAMENTE ESPRESSA

Nel testo conciliare vengono affermate quattro cose: il fatto della maternità spirituale, la natura del medesimo, le ragioni sulle quali si basa e la certezza.

1) Viene affermato, in primo luogo, il fatto della Maternità di

273

Maria verso la Chiesa. Vi si asserisce infatti che «la Chiesa Cattolica, edotta dallo Spirito Santo, con affetto di pietà filiale, la venera (Maria SS.) come madre amantissima» (n° 53). Orbene, asserire che la Chiesa venera con affetto filiale Maria come Madre sua, equivale ad asserire che Maria è «Madre della Chiesa».

Riguardo a questa espressione finale del n. 53, è necessario tener presente che nel testo anteriore (marzo 1964) si diceva: «la Chiesa Cattolica, edotta dallo Spirito Santo, ha sempre nutrito (per la Vergine) un affetto filiale»5. Com'è evidente, asserire che la Chiesa ha nutrito sempre per Maria un affetto filiale, non significa che Maria sia Madre della Chiesa (si può infatti amare con affetto filiale anche una persona che non ci è madre). Per questo, nel giugno dello stesso anno (1964) il testo venne leggermente ritoccato (textus emendatus) aggiungendo il pronome «se» (se prosequi) per esprimere che è la Chiesa stessa che nutre un affetto filiale verso la Madonna. Ma dopo il dibattito conciliare (nel settembre 1964), nell'intento di precisare meglio, in modo inequivocabile, la spirituale maternità di Maria, venivano aggiunte dalla Commissione dottrinale queste altre parole, rimaste nel testo definitivo approvato: «come madre amantissima» («tamquam Matrem amantissimam»).

Queste parole sulla maternità di Maria verso la Chiesa venivano prese dalla Bulla Aurea di Benedetto XIV (6). In compenso, venne omesso - dietro richiesta di vari Padri - l'avverbio «sempre» («semper») perché «il culto tributato alla B. Vergine, nei primi tre secoli, appare appena»7. Non venne

accettata invece la richiesta di cambiare il termine «Chiesa» con quello di «popolo cristiano».

2) Viene espressa, in secondo luogo, la natura di un tale fatto, ossia, della maternità spirituale di Maria SS. verso la Chiesa e verso i membri della medesima: si tratta di una maternità «nell'economia della grazia» (n° 62), nell'ordine della grazia (non già nell'ardi-

---

5 «... eamque Catholica Ecclesia, a Spiritu Sancto edocta, filiali pietatis affectu prosequi semper professa est».

6 «Catholica Ecclesia, Sancti Spiritus Magisterio edocta, eandem (Mariam) et tanquam Domini ac Redemptoris sui parentem., impensissimis obsequiis colere et tanquam amantissimam matrem extrema sui morientis sponsi voce sibi relictam, filialis pietatis aflectu prosequi studiosissime semper professa est» (cfr. Bullarium Romanum, Ed. Taurinensis locuplet., 1859, series II, t. II, n. 61, p. 428).

7 «... cultus B. Virgini tributus tribus prioribus saeculis vix apparet» (cfr. Textus emendatus capitis VIII schematis Constitutionis De Ecclesia et Relatione (Typ. Pol. Vatic., 1964, p. 16-17).

ne della natura), dovuta al fatto di aver dato la vita della grazia al mondo che ne era privo a causa del peccato, facendo così nascere i fedeli nella Chiesa (mistico corpo di Cristo) alla vita soprannaturale.

3) Vengono espresse, in terzo luogo, le ragioni di una tale maternità spirituale di Maria verso la Chiesa. Sono due: il suo libero consenso, nell'Annunziazione, ad essere Madre di Dio Redentore, Capo del Corpo mistico, ossia, della Chiesa (n° 53) e la sua amorosa cooperazione, con Cristo Redentore, alla restaurazione della vita soprannaturale delle anime e alla trasmissione della medesima: «cooperò in modo tutto speciale all'opera del Salvatore .... per restaurare la vita soprannaturale delle anime. Per questo («quam ob causam) fu per noi Madre nell'ordine della grazia» (n° 61).

4) Viene rilevata, in quarto luogo, la certezza di una tale maternità spirituale di Maria verso la Chiesa. Si tratta di una certezza di fede (quantunque non definita). Si asserisce, infatti, che «la Chiesa Cattolica, edotta dallo Spirito Santo», venera Maria SS. «come madre amantissima». Non si tratta perciò di una dottrina appartenente a questioni discusse o discutibili fra i Teologi (delle quali il Concilio non intende decidere), ma si tratta di una verità che la Chiesi ha appreso dallo Spirito Santo «a Spiritu Sancta edocta» (espressione unica in tutto il Capitolo VIII). Si tratta di una verità di fede perché insegnata dal Magistero ordinario universale.

3. LA SOLENNE PROCLAMAZIONE DELLA MATERNITÀ SPIRITUALE

Il S. P. Paolo VI, nel discorso conclusivo della terza Sessione del Concilio Vaticano II (21 novembre 1964), dopo avere accennato agli «stretti teneri rapporti di Maria con la Chiesa», diceva: «La riflessione su questi stretti teneri rapporti da Maria con la Chiesa, così chiaramente stabiliti dalla odierna Costituzione Conciliare, ci fa ritenere essere questo il momento più solenne e più opportuno per soddisfare un voto che, accennato da noi al termine della precedente sessione, moltissimi Padri conciliari hanno fatto proprio, chiedendo istantemente una dichiarazione esplicita, durante questo Concilio, della funzione materna che la Vergine esercita sul popolo cristiano. A tale scopo abbiamo creduto opportuno di consacrare, in questa stessa pubblica sessione, un titolo in onore della Vergine suggerito da varie parti dell'orbe cattolico ed a noi particolarmente caro,

275

perché con sintesi mirabile esprime il posto privilegiato riconosciuto da questo Concilio alla Vergine nella Santa Chiesa».

«A gloria dunque della Vergine e a nostro conforto, noi proclamiamo Maria Santissima Madre della Chiesa, cioè di tutto il popolo di Dio, tanto dei fedeli come dei pastori, che la chiamano Madre amorosissima; e vogliamo che con tale titolo soavissimo d'ora innanzi la Vergine venga ancor più onorata ed invocata da tutto il popolo cristiano.

«Si tratta di un titolo, venerabili fratelli, che non è nuovo alla pietà dei cristiani; che anzi è proprio con questo nome di Madre, a preferenza di ogni altro, che i fedeli e la Chiesa tutta sogliono rivolgersi a Maria. Esso invero appartiene alla genuina sostanza della devozione a Maria, trovando la sua giustificazione nella dignità stessa della Madre del Verbo incarnato.

«Come infatti la divina maternità è il fondamento della speciale relazione con Cristo e della sua presenza nell'economia della salvezza operata da Cristo Gesù, così pure essa costituisce il fondamento principale dei rapporti di Maria con la Chiesa, essendo Madre di Colui che fin dal primo istante della incarnazione nel suo seno verginale, ha unito a sé come capo il suo corpo mistico che è la Chiesa. Maria, dunque, come Madre di Cristo, è Madre anche dei fedeli e dei pastori tutti, cioè della Chiesa»8.

---

8 «Has arctas rationes considerantes quibus Maria et Ecclesia inter se coniunguntur, quaeque in hac Constitutione Concilii tam dilucide sunt

expositae, eadem Nobis suadent, ut hoc temporis momentum sollemnissimum et maxime opportunum esse ducamus ad votum implendum, quod in praeteritae Sessionis fine significavimus et permulti Patres itidem susceperunt, instanter rogantes, ut inter hoc Concilium expressis verbis munus maternum annuntiaretur, quod Beata Maria Virgo in christiano populo gerit. Hac de causa expedire Nobis videtur, ut in hoc ipso publico coetu rite titulum inducamus, quo Beata Maria Virga honoretur, qui a variis orbis catholici partibus postulatus est, Nobisque peculiari modo acceptus gratusque; siquidem ml rabili quadam brevitate eximium locum exprimit, quem Deiparae in Ecclesia proprium esse hoc Concilium agnovit.

Igitur ad Beatae Virginis gloriam ad nostrumque solacium, Mariam Sanctissimam declaramus Matrem Ecclesiae, hoc est totius populi christiani, tam fìdelium quam Pastorum, qui eam Matrem amantissimam appellant; ac statuimus ut suavissimo hoc nomine iam nunc universus christianus populus magis adhuc honorem Deiparae tribuat eique supplicationes adhibeat.

De appellatione agitur, Venerabiles Fratres, christianorum pietati baud insueta; quin immo hoc potissimum Matris nomine christifideles et Ecclesia universa Mariam invocare praeoptant. Hoc revera nomen ad germanam Marianae pietatis rationem pertinet, cum in dignitate ipsa, qua Maria utpote Mater Verbi Dei Incarnati praedita est, firmiter innitatur.

276

Riguardo a questa solenne proclamazione di Maria SS. a «Madre della Chiesa», si possono fare i seguenti quattro rilievi: i motivi che hanno spinto il S. Pontefice ad una tale proclamazione; il significato preciso; i fondamenti e il singolare valore della medesima.

1) *I motivi della proclamazione*. Li ha enunziati il S. Pontefice prima di procedere alla proclamazione. Essi sono tre: 1) «soddisfare un voto... accennato... (da Lui stesso) al termine della precedente Sessione (la II)»; 2) «moltissimi Padri conciliari han fatto proprio (quel voto), chiedendo istantemente una dichiarazione esplicita, durante questo Concilio, della funzione materna che la Vergine esercita sul popolo cristiano» (ossia, sulla Chiesa; nel testo conciliare, infatti, una tale funzione, significata dal titolo di «Madre della Chiesa» viene espressa soltanto in modo implicito); 3) Il titolo «Madre della Chiesa» è stato «suggerito da varie parti dell'orbe cattolico» ed è al S. Padre «particolarmente caro, perché con sintesi mirabile esprime il posto privilegiato riconosciuto da questo Concilio alla Vergine nella Santa Chiesa».

2) Il significato preciso del titolo. Siccome i termini «Madre» e «Chiesa» si prestano a sensi diversi, è necessario precisare, innanzitutto, in qual senso essi vengono presi allorché appelliamo la Vergine SS. «Madre della Chiesa».

Il termine «Madre» vien preso non già nel senso naturale (in quanto cioè ci ha dato la vita naturale), e neppure in senso adottivo propriamente detto (in

quanto cioè ci ha adottato, dandoci i diritti, non già l'essere, di figli), ma viene preso in senso soprannaturale, ossia, in quanto ha cooperato e continua a cooperare a dare al popolo cristiano (alla Chiesa) la vita soprannaturale della grazia divina, partecipazione misteriosa, ma vera, della natura divina.

Il termine «Chiesa» poi, non significa, nella presente questione, la struttura gerarchica della Chiesa (la Gerarchia), i suoi ordina-

---

Sicut enim divina Maternitas causa est, cur Maria singulares prorsus cum Christo rationes habeat eademque praesens adsit in humanae salutis opere a Christo Iesu peracto, ita pariter e divina Maternitate praesertim eae profluunt rationes, quae inter Mariam et Ecclesiam intercedunt; quandoquidem Maria Mater Christi est, qui statim ac in ipsius virginali utero humanam naturam assumpsit, sibi ut Capiti adiunxit Corpus suum Mysticum, quod est Ecclesia. Maria igitur, utpote Mater Christi, Mater etiam fidelium ac Pastorum omnium, scilicet Ecclesiae, habenda est».

menti giuridici e liturgici, ma significa l'intima essenza della Chiesa, in quanto costituisce il mistico corpo di Cristo, e perciò abbraccia tutto il popolo cristiano, Pastori e fedeli.

«La realtà della Chiesa - ha precisato Paolo VI - non si esaurisce nella sua struttura gerarchica, nella sua liturgia, nei suoi sacramenti, nei suoi ordinamenti giuridici. La sua intima essenza, la sorgente prima della sua efficacia santificatrice, sono da ricercarsi nella sua mistica unione con Cristo; unione che non possiamo pensare disgiunta da Colei che è la Madre del Verbo Incarnato, e che Gesù Cristo stesso ha voluto intimamente a Sé unita per la nostra salvezza».

Il titolo «Madre della Chiesa» esprime in modo sintetico i rapporti che Maria SS. ha con la Chiesa, mistico corpo di Cristo.

Inteso in questo senso, il titolo «Madre della Chiesa», ha solide basi bibliche, tradizionali e teologiche.

3) *I fondamenti dogmatici del titolo*. Sono due: è un titolo già in uso presso i fedeli e fa Chiesa tutta; ed è fondato sulla maternità divina. È, innanzitutto, un titolo già in uso presso i fedeli e la Chiesa tutta; e perciò «si tratta di un titolo...che non è nuovo alla pietà dei cristiani; che anzi è proprio con questo nome di Madre, a preferenza di ogni altro, che i fedeli e la Chiesa tutta sogliono rivolgersi a Maria».

È un titolo, inoltre, fondato sulla maternità divina: «Esso invero appartiene alla genuina sostanza della devozione a Maria, trovando la sua giustificazione

nella dignità stessa della Madre del Verbo Incarnato», ossia, essendo Essa, in forza della Maternità divina, Madre di Cristo Capo, è anche Madre del mistico Corpo di Lui, che è la Chiesa. Questa - com'è evidente - è una concezione Cristotipica (non già Ecclesiotipica) di Maria SS.

4) *Il singolare valore della solenne proclamazione*. Non si tratta, certo, di un atto del Magistero Ecclesiastico straordinario, ossia, di una definizione dogmatica, poiché né il Papa né il Concilio hanno inteso definire nuovi dogmi o lanciare nuovi anatemi. Ma neppure si tratta di uno dei tanti atti del Magistero ordinario universale, poiché se ne discosta per le eccezionali circostanze in cui è stato compiuto. Ed infatti: 1) Si tratta di una «proclamazione» fatta dal Papa come Capo del Concilio e nel Concilio (a chiusura della III Sessione); 2) Si

278

tratta di una «proclamazione» motivata, e non già fatta di passaggio; 3) Si tratta di una «proclamazione» fatta dinanzi a tutti i Padri del Concilio i quali hanno approvato, facendola propria, una tale «proclamazione», sorgendo in piedi ed acclamando lungamente e calorosamente, come non mai[9]. È stata quindi tutta la Chiesa docente a professare solennemente la sua fede nella maternità spirituale di Maria SS. verso tutto il mistico corpo di Cristo. Si tratta perciò di un atto di valore dogmatico unico, singolare - mai, infatti, si è verificato, nella storia della Chiesa, un simile gesto -, di un valore cioè che non può configurarsi ad altri atti. Si tratta perciò - se così è lecito esprimersi - di un atto che costituisce come qualcosa di mezzo (un «quid medium») tra il Magistero Ecclesiastico straordinario e il Magistero ecclesiastico ordinario (qualcosa cioè che è, a sua volta, ordinario e straordinario, partecipando dell'uno e dell'altro). Questo sembra certo, indiscutibile: si tratta quindi di un gesto che, alla sua eccezionale suggestività, unisce un eccezionale valore dogmatico, il quale, troncando tutte le discussioni e le incertezze, rassoda sempre più, in modo singolare, quella che è la seconda base dell'edificio mariologico (la maternità spirituale verso i cristiani, mentre la prima base è la maternità verso Cristo, Uomo Dio) [10].

---

9 Mentre il testo mariano del Capo VIII della «Lumen gentium» dal basso (dai Padri Conciliari) saliva - per così dire - all'alto (al Papa, il quale l'approvava), la proclamazione di Maria «Madre della Chiesa» dall'alto (dal Papa) scendeva al basso (ai Padri Conciliari i quali l'accettavano per acclamazione). Si tratta perciò di una «proclamazione» pontificio-conciliare.

10 È degno di rilievo quanto ha scritto in merito il Card. Bea: «Si è affermato che, con tale proclamazione, il Papa si è messo in contrasto con la maggioranza del Concilio. Ora la questione del titolo "Madre della Chiesa" non è stata mai votata nel Concilio. Con quale diritto si può allora pretendere di

sapere qualche cosa della presunta opinione della maggioranza conciliare? Può darsi che la maggioranza di coloro che nel Concilio hanno parlato di questo titolo, si sia pronunciata contro il suo inserimento in un documento conciliare. L'esperienza mostra però che le prese di posizione negli interventi conciliari, sempre limitati di numero, non sono per niente un mezzo attendibile, per conoscere l'opinione della maggioranza dei Padri conciliari.

Quanto alla dottrina stessa in questione, ho esposto già brevemente, circa tre anni or sono in una conferenza tenuta all'Università di Monaco di Baviera, le ragion! che additano la funzione della Beata Vergine, quale "Madre dei viventi". Ora proprio in questo senso il Papa, nell'atto stesso di proclamarla, ha spiegato il titolo "Madre della Chiesa". Diceva infatti: "Noi proclamiamo Maria SS.ma Madre della Chiesa, cioè di tutto il popolo di Dio, dei fedeli quanto dei Pastori, che la chiamano Madre amorosissima". Non ci troviamo qui dunque per niente - come spesso è stato detto - "nella poesia", bensì nell'autentica e sana teologia che si fonda, ol-

279

Si tratta, in conclusione, di una dottrina cattolica, affermata ripetutamente e solennemente confermata dal Concilio. Vaticano II, e perciò di una dottrina certissima, escludente qualsiasi dubbio11.

II. Fondamenti biblici

In favore della spirituale maternità di Maria SS. verso la Chiesa (mistico corpo di Cristo) e verso i singoli membri della Chiesa, abbiamo alcuni testi sia dell'Antico che del Nuovo Testamento.

1. TESTI DELL'ANTICO TESTAMENTO

I testi dell'Antico Testamento sono: il Protovangelo (Gen.3,15) e gli oracoli sulla «Madre Sion», tipo di Maria Madre del popolo cristiano.

1) *Il Protovangelo* (Gen.3,15). La maternità spirituale di Maria SS. viene predetta, in modo implicito, nel primo libro ispirato (il Genesi), fin dalle prime sue pagine. Ivi infatti si predice che Maria (la «Donna») sarà intimamente associata al Figlio («il seme della

---

tre che sulla S. Scrittura, anche sulla più antica tradizione della Chiesa, a cominciare da San Ireneo.

Certo io stesso ho sostenuto, fuori e dentro il Concilio, l'opinione che non bisognava rendere più difficile ai nostri fratelli non cattolici la via verso un'autentica venerazione di Maria, usando titoli relativamente nuovi o titoli che essi non possono comprendere. Anche il decreto sull'Ecumenismo raccomanda di spiegare la dottrina cattolica con maggiore profondità ed esattezza, in maniera che possa veramente essere compresa dai fratelli separati (n. 11). Io so anche, però, che questo aspetto della questione, pur essendo molto importante, non è l'unico da considerare. Esistono anche molte altre ragioni, che possono avere indotto il S. Padre al suo passo. Una volta che questo è stato compiuto, vale il principio secondo cui l'unità dei cristiani può chiedere anche dei sacrifici, non certo della verità, bensì dell'opinione personale del singolo. E l'unità veramente vale anche il massimo sacrificio - purché questo sia conciliabile con la coscienza - come dimostra all'evidenza il doloroso frazionamento dei cristiani oggi» (Card. A. BEA, Contributo del Concilio alla causa dell'unione dei cristiani. In «Civ. Cat.», 1965, v. I, p. 431-432).

11 Sono anche degne di rilievo le parole pronunziate dal S.P. Paolo VI nella sua «Professione di fede del popolo di Dio» (30 giugno 1968): «Noi crediamo che

donna») nella redenzione del genere umano dalla schiavitù del demonio, ossia, nella rigenerazione degli uomini alla vita soprannaturale della grazia, perduta col peccato.

Questa intima associazione al Figlio suo Redentore nella lotta contro il serpente infernale e nel pieno trionfo sopra di lui, è una azione specificamente materna. Nel celeberrimo Oracolo infatti, si parla esplicitamente di Maria SS. come «Madre del Redentore», ossia, del nuovo Capo dell'umanità. Ma siccome il «Redentore» non si può neppure immaginare senza i «Redenti», ossia, senza il suo mistico «corpo» (la Chiesa) di cui è Capo, ne segue che, il Protovangelo, parlando esplicitamente della Madre del Redentore», venga a parlare, implicitamente, anche della «Madre dei Redenti», della «Madre del corpo», di questo Capo.

Analizzando infatti il celebre testo genesiaco, risultano evidenti due cose: il carattere specificamente «materno» della «Donna» di cui ivi si parla, e il carattere di «universalità» proprio della «discendenza» di Lui.

Risulta, in primo luogo, il carattere specificamente «materno» della «Donna» di cui ivi si parla. Questo carattere «materno» della «Donna» di cui ivi si parla risulta dalle parole «discendenza della donna», opposta alla «discendenza del serpente diabolico».

Risulta, in secondo luogo, il carattere di «universalità» pro prio della «discendenza della donna». La «discendenza della donna», infatti, viene contrapposta alla «discendenza del serpente diabolico». Ciò posto, è evidente che la «discendenza» (metaforica) del serpente diabolico ha un carattere di vera universalità (tutti i suoi satelliti, i seguaci); altrettanto perciò si deve dire della «discendenza» della donna (il Redentore in relazione a tutti i Redenti, il Capo in relazione vitale con tutti i suoi membri, ossia, Cristo e i cristiani, il Cristo totale). Maria SS., communicando corporalmente

---

la Madre santissima di Dio, nuova Eva, Madre della Chiesa, continua in cielo il suo ufficio materno riguardo ai membri di Cristo, cooperando alla nascita e allo sviluppo della vita divina nelle anime dei redenti» (cfr. «L'Osserv. Rom», 1-2 luglio 1968, p. 1). E nell'Esortazione Apostolica «Signum magnum»: «Ella continua adesso dal cielo a compiere la sua funzione e allo sviluppo della vita divina nelle singole anime degli uomini redenti. È questa una consolantissima verità che, per libero beneplacito del sapientissimo Iddio, fa parte integrante del mistero dell'umana salvezza; essa, perciò, dev'essere ritenuta per fede da tutti i cristiani» (AAS 59 [1967] p. 468). Queste ultime parole sono di una portata eccezionale.

a Cristo la natura umana (nella quale erano inclusi e come ricapitolati tutti gli uomini che Cristo era venuto a redimere), comunicava spiritualmente a tutti i cristiani (inserendoli, come membri, a Cristo loro Capo) la vita soprannaturale del Capo.

Nel Protovangelo (Gen, 3, 15) perciò troviamo espressa in modo implicito la spirituale e universale maternità di Maria.

2) Gli oracoli sulla «Madre Sion», tipo di Maria SS. Madre del popolo cristiano. Presso Isaia (particolarmente nei Capi 49, 54, 60, 62, 66), «Sion» o «Gerusalemme», oltre all'espressione geografica (per es. Is. 40, 9; 49, 16. 19), esprime, prima di tutto e soprattutto, «il popolo di Dio di ogni tempo (sia passato sia presente sia futuro), ora oppresso da varie tribolazioni (per es., Is. 42, 22; 50, 4s.), ora tranquillo e prospero (per es. Is. 48, 20; 49, 13.25).

Orbene, Gerusalemme o «Sion», presso Isaia, ci viene presentata come una meravigliosa «madre» di popoli, la quale, piena di stupore per tanti suoi figli, si chiede:

«Chi mai udì simile cosa?

Chi vide altrettanto?

Si genera forse tutto un paese in un giorno, e può nascere un popolo in una volta?

Eppure alle prime doglie ha subito generato

Sion i suoi figli» (Is. 66, 8).

Della stessa epoca d'Isaia è il Salmo 87 [86], composto dai «figli di Core», ove Gerusalemme o «Sion» viene celebrata come Madre spirituale di tutti i popoli. Dopo aver cantato la Città Santa come oggetto della predilezione divina, il Poeta pone sulle labbra di Jahwé l'esaltazione di Sion come madre spirituale di tutti i popoli dell'universo (vv. 4-7). Dice:

«Annovero Rahab [l'Egitto] e Babilonia

tra quei che mi conoscono [ossia, ad Israele che mi conosce];

Ecco i Filistei e Tiro con gli Etiopi:

questi sono nati là [in Sion].

E a Sion si dirà «Madre!» 12

---

12 «È vero - ha rilevato il P. Behler - che nel testo ebraico attuale la parola «madre» non si trova; ma grazie alla versione dei Settanta, seguita dall'antica versione latina e da numerosi Padri, possiamo, dobbiamo anzi, come sembra, ristabilire la parola centrale del Salmo omessa per l'inavvertenza di un copista...[Questa

tutti son nati in essa;

ed Egli stesso la stabilisce, l'Altissimo.

Il Signore scrive nella lista dei popoli:

«Questi son nati là»

E cantano danzando:

tutte le mie sorgenti (sgorgano) in te!».

Si tratta, evidentemente, nei suddetti testi, di fecondità e perciò di maternità nell'ordine spirituale. Tutti i popoli daranno a Gerusalemme o a «Sion» il dolce nome di «Madre», poiché si considereranno come «nati» da Lei. Si tratta di un nuovo patto (Jer. 31, 38, 31 ss.), di una nuova comunità da crearsi dallo Spirito Santo e da conservarsi in dipendenza dallo Spirito Santo (Is. 43, 31; 59, 21; 66, 9; Ezech.36,27 ss.).

La «Madre Sion» dunque è il tipo di Maria Madre spirituale di tutti i popoli.

2. TESTI DEL NUOVO TESTAMENTO

Questi testi si trovano presso S. Paolo, presso S. Luca e presso S. Giovanni.

1) S. Paolo. Nelle sue Lettere, conferma egregiamente il carattere specificamente «materno» della Donna del Protovangelo e il carattere di «universalità» della «discendenza» della medesima. Troviamo perciò, nelle Lettere di S. Paolo, una splendida conferma di quanto abbiamo rilevato nell'esporre l'argomento tratto dal Protovangelo (Gen. 3, 15).

Troviamo in primo luogo, una splendida conferma del carattere specificamente «materno» della «Donna» del Protovangelo. Dice infatti S. Paolo nella sua Lettera ai Galati (4, 5): (13) «Ma quando venne la pienezza dei tempi, Dio mandò il suo Figliuolo, fatto di

---

lezione] «è adottata dalla maggior parte dei critici non cattolici [per es. Wellhausen, Gunkel, Duhm, Haus, Schmidt] non certo sospetti di voler dare al Salmo un senso mariale» (BEHLER G., O.P., Maria Città di Dio, presbyterium, 1958, p. 16).

13 Il testo della Lettera ai Galati è forse il più antico testo mariano neotestamentario. La Lettera ai Galati, infatti, fu scritta o in Antiochia, nel 48-49 d.C., oppure in Efeso, tra il 53 ed il 58. Cfr. OSTY E., Les Epitres de saint Paul, Paris, Siloe, 1945, p. 11. LYONNET S., Les Epttres aux Romains et aux Galates, Paris, Cerf. 1953

donna, nato sotto la Legge, affinché [causa finale] riscattasse quelli che erano sotto la Legge, e noi ricevessimo l'adozione in figlioli». L'espressione «fatto di donna» sembra perfettamente parallela (parallelismo sinonimo) all'espressione protevangelica «discendenza della donna»14.

Presso S. Paolo troviamo anche, in secondo luogo, una splendida conferma del carattere di «universalità» della «discendenza della Donna». Ciò risulta dalla stessa Lettera ai Galati (3, 16. 26- 29): «Ora le promesse furono fatte ad Adamo e alla discendenza di lui. Non dice la Scrittura: "ai discendenti", come se si riferisse a molti, ma volendo parlare di uno solo dice: "e alla tua discendenza" che è Cristo...Tutti voi infatti siete figli di Dio, mediante la fede in Gesù Cristo, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è Giudeo né Gentile; non c'è né schiavo né libero; non c'è né uomo né donna: tutti voi siete uno in Cristo Gesù. Che se voi appartenete a Cristo, dunque siete progenie di Abramo, suoi eredi secondo la promessa».

L'Apostolo quindi, nella «discendenza di Abramo» (lett. «seme di Abramo») vede Cristo non già in senso individuale ma in senso collettivo, universale, ossia, vede Cristo e i Cristiani, membri di Cristo (parallelamente alla «discendenza o seme della donna» del Protovangelo).

Orbene, se la «discendenza della donna» - secondo S. Paolo - è Cristo Capo coi suoi membri; e se fra il Capo e i membri vi è un'unione vitale, organica, è facile concludere come Maria SS., Madre (corporalmente) del Capo (Cristo), debba essere anche Madre (spiritualmente) dei membri di Lui (i Cristiani).

Inoltre: siccome - secondo S. Paolo - noi tutti siamo membra di Cristo, ne deduce che noi dobbiamo partecipare alle varie fasi della vita di Cristo ossia, dobbiamo essere spiritualmente crocifissi con Lui, dobbiamo morire con Lui, dobbiamo essere sepolti con Lui, dobbiamo risorgere con Lui, dobbiamo regnare in eterno con Lui, poiché siamo, con Lui, figli ed eredi di un medesimo Padre. Ciò posto, è ovvio sviluppare l'idea paolina e concludere che dobbiamo anche essere spiritualmente concepiti con Lui e nascere, con Lui, da una stessa Madre, da Maria.

---

14 Così l'intese S. Ireneo, fondato sulle parole stesse di S. Paolo (cfr. Adv. haer. 5, 21, 1, PG 7, 1179).

Ciò risulta anche dall'esame della struttura del testo stesso della Lettera ai Galati, in cui si dice che Cristo, nascendo da Maria, ci ha fatto nascere «figli di Dio» per adozione: «Quando venne la pienezza dei tempi, Dio mandò suo Figlio, fatto di donna, nato sotto la Legge affinché riscattasse quelli che erano sotto la Legge, e noi ricevessimo l'adozione in figliuoli» (Gal.4,5).

Si notino, nella struttura di questo testo, due opposizioni correlative: fatto di donna (e perciò figlio dell'uomo) - per far di noi (figli degli uomini) altrettanti figli di Dio per adozione; sotto la Legge - per riscattare coloro che erano sotto la Legge.

Nel primo membro, l'opposizione correlativa è tra «fatto di donna» (ossia, figlio dell'uomo) e figlio di Dio (non già - come vorrebbe qualcuno - fra «donna» e «Legge»: opposizione che sarebbe certo poco onorevole per Maria!).

Nel secondo membro, invece, l'opposizione correlativa è tra l'assoggettamento del Figlio di Dio alla Legge e la liberazione nostra dall'assoggettamento alla Legge. Il senso del testo perciò è questo: Il «figlio di Dio» si è fatto «figlio dell'uomo» (per mezzo di una donna, Maria) per rendere l'uomo figlio adottivo di Dio (la filiazione adottiva è una partecipazione della filiazione naturale del figlio di Dio); si è assoggettato alla Legge, per redimere coloro che erano

soggetti alla Legge, ossia, per la salvezza degli uomini. Se noi perciò siamo diventati figli adottivi di Dio, oltreché al figlio di Dio fatto uomo, lo dobbiamo anche a Colei per mezzo della quale Dio si è fatto uomo, ossia, è diventato nostro fratello. È per mezzo di Maria SS. infatti che, «quando giunse la pienezza dei tempi», Cristo venne inserito nella nostra razza umana, e che la nostra razza umana venne inserita a Cristo, come suo mistico corpo15.

Per questo, S. Paolo, in un altro testo, ha appellato Cristo «primogenito di molti fratelli» (Rom.8,29): cosa che suppone che sia Cristo sia noi siamo tutti figli di Maria.

2) *S. Luca*. Che la Vergine SS., nel rendere il Figlio di Dio figlio dell'uomo e Redentore dell'uomo non sia stata uno strumento materiale, ma uno strumento consapevole, libero, appare chiaramente dal

---

15 Questo concetto lo troviamo egregiamente espresso nella Liturgia dei Giacobiti: «Nato (il Salvatore) da voi, o Vergine, come raggio di luce che splenda in un occhio puro, prese la somiglianza di uno schiavo in un seno benedetto... facendosi

testo di S. Luca sull’Annunziazione. Questo testo non è altro che uno splendido commento al testo di S. Paolo, di cui S. Luca fu compagno. Il Figlio che le viene annunziato dall'angelo è Jahvé Salvatore (Lc 1,33) ossia, il Redentore; ma il Salvatore non si può concepire senza i «salvati», ossia, senza il suo Corpo mistico (la Chiesa), di cui è Capo. Acconsentendo quindi liberamente all'Incarnazione redentrice del Figlio di Dio nel suo seno, Maria SS. acconsentiva non solo ad essere Madre dell'Uomo-Dio Redentore, ma acconsentiva anche ad essere Madre del Capo del Corpo mistico (la Chiesa) e perciò anche Madre, spiritualmente, dei membri di quel Capo, come ha esposto S. Pio X, nella Enciclica «Ad diem illum».

3) *S. Giovanni*. Parla della maternità spirituale di Maria SS. verso gli uomini in tre testi: vi allude nel Prologo del suo Vangelo; ne riferisce la proclamazione nel capo XIX dello stesso Vangelo; la conferma, in modo splendido, nel capo XII dell'Apocalisse.

a) Vi allude nel Prologo del suo Vangelo, nel testo seguente: «Venne (il Verbo) nella sua casa,

e i suoi non lo ricevettero.

Ma a quanti lo ricevettero

diede il potere di diventare figli di Dio, ai credenti nel suo nome,

che non per via di sangue,

né da voglia di carne,

né da voglia di uomo,

ma da Dio sono nati». (1, 12-13) 16.

Con queste parole S. Giovanni ha voluto significare - per via di semplice allusione - che la nascita verginale e corporale di Cristo,

---

uomo...per far noi dei; nascendo da un seno carnale, per rigenerarci in un seno spirituale, facendosi nostro fratello, per far noi vostri figli» (cfr. RENAUD E., Liturgiarum Orientalium Collectio, t. II, p. 358).

16 Alcuni critici moderni alla lezione: «ai credenti nel suo nome, che...sono (al plurale) nati da Dio» preferiscono la lezione: «ai credenti nel nome di Colui che .... é nato (al singolare) da Dio». Ma pel caso nostro la questione della lezione non ha importanza, poiché da quel singolare («nato da Dio») detto di Cristo, dipende il plurale, ossia, la rigenerazione soprannaturale dei Cristiani, la quale ha un'intima relazione con la verginale maternità di Maria nei riguardi di Cristo, essendo Egli il prototipo dei figli di Dio (Rom. 8, 29). Ha svolto esaurientemente questo argomento LE FROIS B.I., The spiritual motherhood of Mary in [oan, 1, 13; in «Catholic Biblical Quarterly» 13 (1951), p. 422-31; 14 (1952) p. 116-124.

da parte di Maria, sta alla base della nascita spirituale (3, 3, 5) di tutti i Cristiani (i credenti in Cristo). Questa idea - come vedremo - è penetrata profondamente negli scritti dei Padri (S. Ireneo, S. Ambrogio, S. Agostino, S. Leone Magno, ecc.). Il ragionamento è semplice: Il fondamento della maternità spirituale di Maria SS. verso i Cristiani è la ricapitolazione di tutti gli uomini in Cristo (nuovo Capo dei medesimi); ma questa ricapitolazione di tutti gli uomini in Cristo si è avuta mediante la maternità verginale e corporale di Maria verso Cristo; ne segue perciò che la maternità verginale corporale di Maria verso Cristo (la maternità divina) sia la radice, il presupposto necessario della sua maternità spirituale verso i Cristiani (membri di Cristo Capo).

b) S. Giovanni, inoltre, nel suo Vangelo, riferisce la proclamazione della maternità spirituale di Maria SS. verso la Chiesa. Ecco il testo: «E Gesù, vedendo sua madre [presso la croce] e vicino ad essa il discepolo che prediligeva, dice alla madre: 'Donna, ecco il tuo figlio'. E poi dice al discepolo: 'Ecco la Madre tua'. E da quel momento il discepolo la prese con sé» (Giov. 19, 26-27). In altre parole: Gesù, dall'alto della croce, dà Giovanni a Maria come

figlio e dà Maria a Giovanni come madre. Nel pronunziare le suddette parole, Gesù non fece altro che manifestare le conseguenze della maternità di Maria nei suoi confronti, di quella maternità dell'Uomo-Dio Redentore voluta ed accettata nel giorno dell’Annunziazione.

Non pochi, nelle suddette parole, han voluto vedere un atto privato di pietà filiale di Cristo verso la Madre, affidandola, prima di morire, alle cure filiali di S. Giovanni, ossia, dandoglielo per figlio in vece sua[17]. Altri invece, vi han voluto vedere un atto pubblico, ossia, nella persona di Giovanni han voluto vedere tutti i seguaci di Cristo, ai quali ha dato per Madre Maria; conseguentemente, in quelle parole, han voluto vedere la proclamazione della maternità spirituale di Maria SS. verso tutti i «discepoli» di Cristo (verso tutta la Chiesa).

Quale delle due interpretazioni è esatta ed è da preferire?...

Tutte e due sono esatte e son da accettarsi: esse infatti non solo non

---

17 Favorì molto una tale interpretazione la preoccupazione polemica di trarre dalle surriferite parole un argomento in favore della verginità di Maria SS. post partum (contro i negatori della medesima), facendo questo ragionamento: se Gesù dovette affidare Maria alle cure filiali di Giovanni, è segno che Essa non aveva altri figli che avrebbero potuto accoglierla.

si escludono, ma si completano, si integrano a vicenda. È questa la sentenza che oggi sta prevalendo.

In favore di questa sentenza militano il Magistero Ecclesiastico, la Tradizione, le circostanze di luogo e di tempo, il testo stesso e il contesto, ossia, il modo di procedere di S. Giovanni nel racconto degli avvenimenti del Calvario.

Il Magistero Ecclesiastico. Leone XIII, nella Enciclica «Adiutricem populi», ha scritto: «In Giovanni poi, secondo che ha inteso sempre la Chiesa, Cristo designò la persona del genere umano, primi fra tutti coloro che aderirono a Lui con la fede» (ASS 38 [1895-1896], p, 130). Nella persona di Giovanni han visto tutti i fedeli anche Benedetto XIV, Pio VIII, Pio XI (cfr., ROSCHINI G., Mariologia, ed. II, vol. Romae 1947, p. 204-206).

Nel capo VIII della Costituzione dogmatica «Lumen gentium», nel testo primitivo si asseriva che la B. Vergine «dallo stesso Gesù Cristo morente sulla croce, è stata data come madre al discepolo, figura dei fedeli». Ma nel testo definitivo, le parole «figura dei fedeli», venivano omesse perché 12 Padri l'avevano chiesto, poiché «non certo constat nec ex sacro textu nec ex documentis Traditionis» (cfr. BESUTTI G., art. cit., p. 148). S. Giovanni non poteva essere figura dei figli di Maria, essendo anch'Egli, nello stesso modo,

figlio di Maria (la «figura» infatti è sempre inferiore al «figurato», il «tipo» è sempre inferiore all'«antitipo»). È da rilevare però che il S. P. Paolo VI, nella «Signum magnum», ha affermato che la Vergine è stata «da Lui (Gesù) proclamata Madre non solo del discepolo Giovanni, ma - sia consentito affermarlo - del genere umano da lui in qualche modo rappresentato» (AAS 59 [1967] p. 467-468).

La Tradizione cristiana. L'interpretazione da noi propugnata è stata proposta, nel secolo III, da Origene; 18 nel secolo IX da Giorgio di Nicomedia; 19 nel secolo XI da Anselmo di Lucca; 20 nel seco-

---

18 ORIGENE (254) ha scritto che «nessuno può comprendere (il Vangelo di Giovanni) se non ha riposato sul petto di Gesù e se non ha ricevuto da Gesù Maria come Madre» (In Johannis Evangelium, praef. n. 6, PG 14, 34 ab). Si richiede che sia come Giovanni, ossia «perfetto», «un altro Gesù», e perciò un figlio di Maria.

19 GIORGIO DI NICOMEDIA (fine del sec. IX) ha posto sulle labbra di Gesù queste parole: «Ti affido anche, attraverso lui (Giovanni) il resto dei miei discepoli...Di venta per loro tutto ciò che una madre è per natura» (Sermo in S. Mariam assistentem cruci, PG. 100, 1476cd).

20 ANSELMO di LUCCA (1086) asserisce che Gesù disse a Giovanni: «Ecco la

lo XII da Ruperto di Deutz21 e, in seguito, da innumerevoli altri. Il p. Terrien asserisce che i sostenitori della maternità spirituale promulgata da Gesù Crocifisso, «sono legione» (La mère des hommes, I, p. 250). Quelli che egli ha potuto verificare personalmente oltrepassano il centinaio (Pontefici, esegeti, teologi, asceti, liturgisti, catechisti ecc.). La lista potrebbe essere raddoppiata e anche triplicata.

Circostanze, sia di luogo sia di tempo. - Circostanze di luogo, innanzitutto: si tratta infatti di un luogo pubblico, il Golgota, l'altare dell'universo. Orbene, se si fosse trattato unicamente di un atto d'indole privata, domestica, Cristo avrebbe dovuto compierlo altrove, ossia, in luogo privato, nell'ambiente domestico, non già in un luogo così pubblico.

Circostanze di tempo: si tratta infatti dell'ora più solenne della storia della salvezza e di tutti i secoli. Orbene, se si fosse trattato unicamente di un atto privato, domestico, un tale atto Cristo avrebbe dovuto compierlo in altro tempo, più opportuno, non già in un'ora così solenne.

Il testo stesso: in luogo del nome proprio «Giovanni», Gesù usa il termine comune «discepolo» (considera Giovanni in quanto discepolo) per indicare tutti

i suoi discepoli, ossia, tutti i suoi seguaci, tutti i membri del popolo di Dio, tutti i membri del suo mistico corpo, la Chiesa22; e in luogo del nome proprio «Maria», Gesù usa il termine comune «donna», (non già quello di «mamma»),

---

madre tua» «affinché la madre gloriosa, con tanto effetto di pietà, intercedesse per tutti coloro che hanno una retta fede ...» (Oratio I, ediz. WILLMART A., in «Rev. Asc. et Myst.» 19 [1938], p. 53).

21 RUPERTO di DEUTZ (1135) asserisce che «ciò che da Esso (Gesù) è stato detto di questo discepolo (Giovanni)... giustamente di qualsiasi altro discepolo (di Cristo, se fosse stato presente, avrebbe potuto dirsi» (Comment. in Joan., Lib. XLII, PL 169, 790 b). Cfr. Audisio C., S.D.B., La missione di Maria SS. verso gli uomini secondo Ruperto di Deutz, Roma 1949, p. 18-28.

22 L'interpretazione da noi difesa e comunemente ammessa dai cattolici, è stata anche ammessa, recentemente, da alcuni protestanti. Così, per esempio, DIBELIUS ha scritto: «Il discepolo prediletto è l'uomo della fede che non ha bisogno di prove (Gv. 20, 8). È il testimonio del mistero della croce (Gv. 19, 35); è il figlio della Madre di Gesù, ossia, il rappresentante degli altri discepoli, che sono essi pure i fratelli di Gesù (Gv. 20, 17)» (DIBELIUS, Joh. XV, 31. Bine Studie zum Traditions problem des lohannes-Evangelium, in «Festgabe fur Adolf Deissmann» 7 nov. 1926, Tubingen, 1927, p. 178).

Anche il Prof. Protestante BAUMANN, dell'Università di Tubinga, ha dichiarato:

per significare non già una donna privata, ma una donna associata a Cristo Redentore, la «donna», cioè, predetta da Dio nel Genesi (3, 15), alla quale fa eco la «donna» dell'Apocalisse, cap. XII).

Inoltre, le due enunciazioni: «Ecco il tuo figlio...Ecco la madre tua» sono correlative, ossia, esprimono la relazione di maternità (da parte della Vergine) e di filiazione (da parte di S. Giovanni). Non si tratta perciò soltanto di affidare (come figlio) Giovanni a Maria, ma si tratta anche di affidare (come Madre) Maria a Giovanni. Per esprimere soltanto una raccomandazione d'ordine privato, domestico, sarebbe stata sufficiente l'enunciazione: «Ecco la madre tua» (cioè: «prendila per madre, facendole da figlio in luogo mio»); non si vede perciò per quale motivo Gesù avrebbe aggiunto anche l'altra enunciazione: «Ecco il tuo figlio» (cioè: «prendilo per figlio, facendogli da madre»), enunciazione dalla quale non si può dedurre una raccomandazione di ordine privato, domestico. Tanto più che Giovanni aveva ancora la sua mamma terrena, anzi, la mamma di Giovanni si trovava proprio lì, sul Calvario. Si tratta perciò di una maternità spirituale, correlativa alla filiazione spirituale,

Il contesto, ossia, il modo di procedere di S. Giovanni nel suo racconto. L'Evangelista si è proposto di rilevare come tutto ciò che avveniva sul Calvario, nella persona di Cristo, era stato già predetto nella S. Scrittura (come appare dagli oracoli, espressamente citati nei vv. 23-24a; 28, 30; 31, 37). Scrive infatti nello stesso capo XIX, vv. 28-30: «Dopo ciò [vale a dire, dopo la proclamazione della spirituale e universale maternità di Maria], sapendo Gesù che tutto già s'era compiuto [di quanto era stato predetto intorno a Cristo], affinché si adempisse la Scrittura [ossia, il Salmo 69, 22], disse [Gesù] : «Ho sete»... Quando Gesù ebbe preso l'aceto disse: «Tutto è compiuto» [ossia, è compiuta la missione affidatagli dal Padre, e si era compiuto in Lui quanto era stato predetto dai profeti]; e chinato il capo rese lo spirito».

Ciò posto, chiediamo: quali luoghi della S. Scrittura dell'Antico Testamento ebbe dinanzi agli occhi Gesù, ossia, in quali luoghi della S. Scrittura è stata predetta la maternità spirituale di Maria SS.?...

«anche noi riconosciamo che in Giovanni sotto la croce di Gesù siamo pure noi. Ad ognuno di noi è stato detto: Guarda, questa è tua Madre. La Beata Vergine appartiene al mistero di Cristo...Non c'è Chiesa senza Maria» (Lettera al Priore del Santuario di Genazzano, 9-I-1967, in «Madre e Regina», 21 [1967] p. 204).

La risposta a questa domanda l'abbiamo già data: la maternità spirituale di Maria SS. è stata predetta nel Protovangelo (Gen.3,15) e negli oracoli profetici sulla «Madre Sion»23.

Gesù dunque, nella persona di Giovanni, diede a tutti per madre la sua stessa Madre. È stato questo l'ultimo, il supremo atto di amore di Cristo per l'uomo (atto emesso nella piena consapevolezza di adempiere quanto era stato profetizzato).

c) La maternità spirituale di Maria SS. viene confermata da S. Giovanni nell'Apocalisse, capo XII. Questo testo (che si trova nell'ultimo dei Libri ispirati del N.T.) è parallelo ad un altro testo (che si trova nel primo dei Libri ispirati dell'A.T.: Genesi 3, 15) 24.

Questi due testi, anche nelle Bibbie edite dai Protestanti, vengono presentati come luoghi paralleli; conseguentemente, l'uno serve ad illustrare l'altro. Mediante il parallelismo biblico, infatti, la Bibbia viene interpretata mediante la stessa Bibbia.

Orbene, in tutti e due i suddetti testi paralleli, si trovano tre identità fondamentali, vale a dire:

1) identici, nei due testi, sono i tre principali attori delle due scene descritte dai due testi paralleli: a) la «donna», b) il figlio di Lei (il «seme della donna») e c) il Serpente diabolico (il Dragone infernale, identificato, nello stesso testo, col «serpente antico», quello che sedusse Eva).

2) identica, nei due testi, è la lotta che viene descritta: la pugna cioè del Serpente, o Dragone, con la «Donna» e col Figlio della donna (il «seme della donna»).

3) identico, nei due testi, è l'esito della lotta: la vittoria del-

---

23 Così ritengono, fra gli altri, il P.F.M. BRAUN O.P., La Mère des fideles, Tournai 1953, p. 80-82; il P.P. GAECHTER S.J., Maria in Erdenleben, Innsbruck-WienMiinchen 1955, p. 228-230 e il P.A. KERRIGAN O.F.M., Spiritualis Mariae Sanctissimae Maternitas in «De Mariologia et Oecumenismo», Romae 1962, p. 101-107 (il quale però vede nelle parole di Cristo un'allusione soltanto agli oracoli sulla «Madre Sion»).

24 Argomento generale dell'Apocalisse è la lotta tra il bene e il male. In questa lotta le parti contrarie sono: Dio, Cristo Redentore, la Chiesa sia militante che trionfante da una parte; e Satana, i suoi angeli e gli uomini soggetti al dominio di Satana, dall'altra parte. Verso la fine del Capo XI (v. 15) l'Autore dell'Apocalisse annunzia il regno di Dio e del suo Cristo. Nel susseguente capo XII descrive il «segno grande» apparso nel cielo, ossia, «una donna ammantata di sole con la luna sotto i suoi piedi e con una corona di 12 stelle sul capo», ecc....

la «donna» e del suo Figlio (del «seme di Lei») sul Serpente diabolico (il Dragone infernale).

Ciò premesso, mentre il primo testo (quello genesiaco) tratta del Figlio della «donna» («il seme della donna») in genere, senza ulteriori precisazioni; il secondo testo (quello apocalittico), al contrario, non solo parla del Figlio o «seme» della «donna», ma precisa, ulteriormente, asserendo che per Figlio (o «seme») della «donna» si deve intendere non solo Cristo, ma anche i Cristiani (membri mistici di Cristo), ossia, parla del Cristo totale (Capo e membra). Dice infatti S. Giovanni che il Dragone infernale (il «Serpente antico»), dopo essersi inutilmente scagliato contro Cristo (il figlio maschio della «Donna»), si scagliò, ossia, «andò a far guerra agli altri della stirpe di Lei [«agli altri del seme di Lei»], a quelli che osservano i comandamenti di Dio e tengono la testimonianza di Gesù», ossia, contro i Cristiani (v. 17). Figlio, quindi, ossia «seme» della «Donna» è sia Cristo, sia i Cristiani (membri di Cristo): Cristo, corporalmente; i Cristiani, spiritualmente, misticamente (come membri di Cristo, Capo del suo

Corpo Mistico che è la Chiesa). Pel fatto che la Vergine fu corporalmente Madre di Cristo Capo dell'umanità rigenerata, fu anche Madre, spiritualmente, delle membra di un tale Capo, ossia, della Chiesa. Ella è Madre del Cristo totale, del Capo e del Corpo del medesimo.

Questa conclusione trova un'autorevole conferma nell'Esortazione Apostolica «Signum magnum» di Paolo VI: «Il portento grande [Signum magnum] che l'Apostolo S. Giovanni vide nel cielo: una Donna ravvolta dal sole (Apoc.12,1), non senza fondamento la Sacra Liturgia (cfr. Epist. Missae in festo Apparit. B.M.V. Immaculatae, die 11 mensis Februarii) lo interpreta come riferentesi alla beatissima Vergine Maria Madre di tutti gli uomini per la grazia di Cristo Redentore» (AAS 59 [1967] p. 465).

III. Fondamenti tradizionali

Dopo aver considerato i fondamenti biblici della maternità spirituale di Maria SS. verso la Chiesa e verso i singoli membri della medesima, passiamo ora a vedere in che modo un tale concetto di maternità spirituale si è evoluto e le forme con le quali è stato

292

espresso attraverso il corso dei secoli, ossia, attraverso la Tradizione cristiana.

1. SECOLO II

1) Il primo, tra i Padri, a trattare la rigenerazione spirituale degli uomini attraverso Maria, è stato S. IRENEO vescovo DI LIONE. Egli infatti ha espresso sia il fatto sia il fondamento della maternità spirituale. Ha espresso il fatto, asserendo apertamente che la Vergine, rendendo il Figlio di Dio figlio dell'uomo, «ha rigenerato gli uomini in Dio»25. Quella stessa purissima Vergine, dunque, che ha generato Dio, ha rigenerato anche gli uomini a Dio. Questa «rigenerazione degli uomini a Dio» è la ragione, è la base della relazione reale della maternità di Maria verso gli uomini26.

Non basta. Oltre ad asserire il fatto della maternità spirituale di Maria verso tutti gli uomini, S. Ireneo ha indicato anche il fondamento di un tale fatto: «il principio di ricapitolazione di tutti gli uomini in Cristo», per mezzo di Maria (ossia, la solidarietà tra Cristo e gli uomini, l'unione organica e vitale del Corpo mistico col Capo). Il Verbo, infatti, - secondo S. Ireneo - incarnandosi (ossia, prendendo la nostra umana natura privata, dal peccato, della vita

soprannaturale della grazia), ha ricapitolato in Sé (nella sua natura umana) tutti gli uomini, di modo che l'Incarnazione abbraccia non solo l'umanità di Cristo ma anche tutta l'umanità, misticamente inclusa in quella di Cristo. Ciò posto, ne segue che Maria SS., gene-

---

25 «Purus [Christus], pure puram aperiens vulvam, quae regenerat homines in Deum» (S. IRENAEUS, Adv. baer., IV, 33, 12, PG 7, 1180b).

26 Il Massuet O.S.B. in Colei che «rigenera gli uomini a Dio» ha voluto vedere non già Maria SS. ma la Chiesa (PL 7, 1074bc, nota n. 29, § 4). Contro il Massuet il P. GALTIER S.J., nell'articolo La Vierge qui nous régénère (in «Rech. de se. rel.» 5 [1914], p. 136-145) ha dimostrato che la Vergine che rigenera gli uomini a Dio è Maria SS., non già la Chiesa, come appare sia dalle parole usate da S. Ireneo sia dall'allusione da lui fatta ad Isaia (7, 14) e a S. Matteo (1,22). Anche D. Botte (nel «Bulletin de Théologie ancienne et mediévale» 6 [1950] p. 18-19), e, più ancora, Al. Muller (Ecclesia-Maria, Friburgo in Br., 1951, p. 61s.) han seguito l'interpretazione del Massuet. Ma il Jouassard li ha confutati con queste parole: «A priori l'interpretation n'est pas excluse; elle nous parart cependant devoir l'ètre par le contexte. Le contexte nous semble imposer qu'il s'agisse id de Marie en premier chef... Sainte Irénée serait arrivé par conséquent à écrire lui-mème que Marie a régénéré les humains» (JOUASSARD G., Amorces chez S. Irénée par la doctrine de la maternité spirituelle, in «Nouvelle Revue Mariale» n. 7, 1955, p. 230).

rando Cristo, generò anche tutta l'umanità ricapitolata in Cristo, per cui ci viene presentata da S. Ireneo come «Madre della ricapitolazione» e Gesù viene appellato «Primogenito della Vergine» (Cfr. JOUASSARD, Le Premier-né de la Vierge cbez saint Irénée et saint Hyppolite, in «Rev. des Sciences rel.» 12 (1932) p. 509-532; 13 (1933) p. 25-27), essendo Egli il primo nella nuova famiglia spirituale generata da Maria (cfr, Adv. baer., III, 21, 10, PG 7, 955; III, 22, 3; PG 7, 957-958; V, 1, 2, PG 7, 11, 22; IV, 33, 4, PG 7, 1074-5). La maternità di Maria verso gli uomini quindi è una estensione della maternità verso Dio27.

Ricapitolando: dai testi di S. Ireneo risultano due cose: 1) il fatto della maternità di Maria verso gli uomini; 2) la ragione e la radice di una tale maternità verso gli uomini: la maternità verso Dio.

2) La maternità spirituale di Maria è anche fondata nel parallelismo antitetico Eva-Maria (analogo al parallelismo antitetico Adamo-Cristo, illustrato da S. Paolo). Il titolo mariano di «Nuova Eva» opposta all'antica Eva, è il primo, storicamente, ad apparire presso i Padri. I primi ad usarlo sono stati S. GIUSTINO MARTIRE (Dial. cum Tryphone, PG 6, 709) e S. IRENEO (Adv. baer.,

III, 22, 3-4; V, 12, PG 7, 858-859, 1175), seguiti poi da molti altri. Eva, con la sua disobbedienza, fu causa di morte (alla vita soprannaturale della grazia) per tutto il genere umano; Maria, invece, con la sua obbedienza, fu causa di vita per tutto il genere umano.

2. SECOLO III

ORIGENE ha insegnato esplicitamente che ogni uomo, per ragione della vita soprannaturale (la quale l'identifica, misticamente, a Cristo), riceve «da Gesù, Maria», la quale «diviene anche Madre di lui» mediante quelle parole: «Ecco la madre tua...Ecco il figlio tuo ...». Quanto più uno è «perfetto» e perciò quanto più «vive in lui Cristo», (ossia, quanto più uno è misticamente identificato a

---

27 La dottrina sulla «ricapitolazione» è stata espressa anche da altri Padri. Sono degni di particolare rilievo S. GREGORIO IL TAUMATURGO (+270) in PG 10, 1151; s. CIRILLO D'ALESSANDRIA (+444) in PG 76, 23-24, 13-41-1342; 15-18.

Cristo), tanto più è «figlio di Maria» (tanto più Cristo ripete a lui: Ecco tua madre»)28. Non è mancato chi ha voluto dare alle parole di Origene un significato diverso. Ma il testo stesso e contesto pare che esigano la interpretazione che abbiamo dato.

Origene perciò è il primo ad appellare Maria SS. «Madre» degli uomini.

3. SECOLO IV

S. EPIFANIO ha appellato la Vergine «Madre dei viventi» «adombrata da Eva», poiché «da Maria Vergine è stata introdotta nel mondo la vita, avendo Ella dato alla luce il Vivente»29.

In questo stesso secolo, Maria SS., da S. PROCLO DI COSTANTINOPOLI veniva appellata «Madre del Mistero» (PG, 65, 791-792) e da TEO DOTO DI ANCIRA «Madre della Dispensazione» (oikonomia) (PG 77, 1393-1394). Orbene «dispensazione» (oikonomia) e «mistero», secondo S. Paolo, significano il disegno divino della Redenzione degli uomini, e l'incorporazione degli uomini a Cristo (Eph., 1, 7-10; 3, 2-9).

28 Ecco il testo di Origene: «Ecce, Evangeliorum autem prrmitias, Evangelium a Ioanne traditum; cuius sensum percipere nemo potest, nisi qui supra pectus Iesu recubuerit, vel acceperit a Iesu Mariam, quae etiam ipsius mater fiat, adeo talem tan tunque necesse est, qui Ioannes alius sit futurus, ut quemadmodum Ioannes, itidem etiam et iste a Jesu Iesus existere ostendatur. Nam, si nullus est Mariae fìlius, iudicio eorum qui de ipsa sane senserunt, praeterquam Iesus, dicitque Iesus matri:

Ecce fìlius tuus, et non, ecce etiam hic est filius tuus, perinde ac si dixisset: Ecce hic est Iesus quem genuisti. Etenim, quisquis perfectus est, non amplius vivit ipse, sed in ipso vivit Christus. Cumque in ipso vivat Christus, dicitur de eo Mariae: Ecce filius tuus Christus» (In Ev. Ioann., PG 14, 32).

29 «Haec est, quam adumbraverat Eva, quae viventium mater quodam aenigmatis involucro nuncupatur. Siquidem Eva tum viventium est appellata mater, cum iam illum audisset: Terra es, et in terram reuerteris, post admissum videlicet peccatum. Quod quidem admiratione dignum est, post illam offensionem, tam praeclarum ei cognomen attributum. Ac si exteriora dumtaxat et sensibus obvia consideres, ab eadem hac Eva totius est in terris humani generis origo deducta. Revera tamen a Maria Virgine vita ipsa est in mundum introducta, ut viventem pariat, et viventium Maria sit mater. Quocirca viventium mater adumbrata similitudine Maria dicitur" (cfr. EPIFANIO, Panarion, Haer. 78, n. 18, PG 42, 727c). E poco dopo: «Aliud vero praeterea in utraque, Eva scilicet ac Maria, considerari potest, et quidem admiratione dignum: siquidem Eva generi hominum causam mortis attulit, per quam mors est in orbem terrarum invecta; Maria vitae causam praebuit, per quam vita est nobis ipsa producta. Ob id Filius Dei in bune mundum venit: et, uhi abundavit delictum, superabundauit gratia» (ibid., vol. 730).

4. SECOLO V

1) Per la prima volta, nella Tradizione cristiana, si trova il titolo di «Madre della Chiesa». Un tale titolo, infatti, si trova in un epitaffio del secolo V posto sulla tomba di un bambino chiamato «Mago», epitaffio che si conserva, attualmente, nel Museo Lateranense. Dice: «Mago, bimbo innocente, oramai tu vivi tra gli innocenti. Quanto è stabile per te una tale vita! Quale felicità per te, nella tua dipartita da questo mondo, venire accolto dalla Madre della Chiesa! Si reprimano i gemiti dei nostri cuori! Spariscano le lacrime dai nostri occhi!»30.

Alcuni ritengono che lo scultore, per inavvertenza, in luogo di «Madre Chiesa» (Mater Ecclesia), abbia scolpito «Madre della Chiesa» (Mater Ecclesiae).

Comunque, l'epitaffio ha «Madre della Chiesa», e non già «Madre Chiesa». L'idea espressa dal titolo «Madre della Chiesa», nei secoli II, III e IV (come abbiamo già visto) e nel secolo V, non era rara (come subito vedremo).

Né era assente (alla fine del secolo IV e agli inizi del sec. V) l'idea di Maria che va incontro alle anime che dalla terra salgono al Cielo. S. Girolamo, nella sua famosa Lettera alla vergine Eustochia (scritta nel 384) ricordava la felice sorte riserbata, nella dipartita da questo mondo, alle vergini sacre: «Che giorno - dice - sarà mai quello in cui Maria, Madre del Signore, vi verrà incontro, accompagnata dai cori delle vergini?»[31]. Vi era già dunque in quel tempo l'idea d'una «receptio» nel cielo, da parte di Maria. Non è inverosimile che l'autore dell'epitaffio abbia potuto ispirarsi - trattandosi di un innocente - a questa idea esposta dal «Dottore Massimo».

2) L'idea di Maria Madre di coloro che già godono la gloria del cielo viene espressa da S. GIROLAMO in quelle parole rivolte

---

30 «Magus, puer innocens - esse iam inter innocentes coepisti - quam stabilis tibi haec vita est! Quam te laetum excipit Mater Ecclesiae! Compremantur pectorum gemitus; struatur fletus oculorum» (cfr. «Dict. Archéol. Chrét. et Lit.», IV, 2, c. 2237-2238).

31 «Egredere, quaeso, paulisper e corpore et praesentis laboris ante oculos tuos pinge mercedem, quam nec oculis vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit, qualis erit illa dies, cum tibi Maria, mater Domini, choris occurret comitata virgineis ...» (Epist. XXII, n. 41, ed. Hilberg, S. Eusebi Hieronymi, Pars I, Vindobonae-Lipsiae, 1910, p. 209).

da Blesilla, defunta, alla madre sua Paola: «Credi forse che io sia sola? In luogo di te [ossia, della madre] io ho Maria, Madre del Signore»[32].

3) Secondo S. AMBROGIO, la Chiesa, mistico corpo di Cristo, è nata con Cristo dal seno di Maria, poiché da Cristo, come da un «chicco» di frumento è derivato un «mucchio» di frumento, ossia, i Cristiani, membri del mistico corpo di Cristo[33].

4) Secondo S. LEONE MAGNO, «la generazione di Cristo» da parte di Maria SS., «coincide con la generazione del popolo cristiano», ossia, della Chiesa, mistico corpo di Cristo[34].

5) Degno di particolare rilievo è l'insegnamento di S. AGOSTINO. Egli basa la maternità spirituale di Maria sulla dottrina del mistico Corpo di Cristo illustrata da S. Paolo. Asserisce che «il Verbo, coeterno al Padre, nel seno verginale (di

Maria) si costruì una casa: il corpo umano, ed a questo, come membri al capo, unì la Chiesa»

35. In un altro testo va ancora più oltre e asserisce che la Vergine «è madre, spiritualmente, non già del Capo nostro, cioè del Salvatore, (poiché è Ella che è piuttosto nata spiritualmente da Lui, dal momento che tutti coloro i quali abbiano creduto in Lui, tra i quali vi è anch'Essa, vengono giustamente appellati figli dello Sposo) ma è veramente madre delle membra di Lui (di Cristo), che siamo noi, perché cooperò con la carità alla nascita dei fedeli nella Chiesa, i quali di quel Capo sono le membra: corporalmente invece Ella è madre dello stesso Capo»36.

---

32 «Putas esse me solam? Habeo pro te Mariam Matrem Domini» (S. GIROLAMO, Epist, XXXIX ad Paulam super obitum Blesillae filiae, n. 6, PL 22, 472).

33 «In quo Virginis utero simul acervus tritici et lilii floris gratia germinabat. quoniam et granum tritici generabat et lilium... Sed quia de uno grano tritici acervus est factus, completum est illud propheticum: et valles abundabunt frumento quia granum illud mortuum plurimum fructum attulit... Ex quo ergo utero Mariae diffusus est in hunc mundum acervus tritici munitum inter lilia, quando natus est in ea Christus» (S. AMBROGIO, De Instit. Virg., c. 16, n. 91. 94. PL 16, 341-342).

34 «Generatio enim Christi origo est populi christiani, et natalis Capitis natalis est Corporis» (S. LEONE M., Serm 26, in Nativ. Domini, 6, 2, PL 54, 213b).

35 «Verbum Patri coaeternum, in utero virginali, domum sibi aedificasse corpus humanum et huic tamquam capiti membra, Ecdesiam subiunxisse» (S. AGOSTINO, D11 Civitate Dei, L. XVII, cap. XX, PL 41, 555).

36 «Est mater quidem [B. Virgo] spiritu non capitis nostri, quod est ipse Salva-

S. Agostino distingue, in Maria SS., la maternità corporale e la maternità spirituale. Ella è madre corporale di Cristo soltanto, nostro Capo; ma non è madre spirituale di Lui (che anzi, Ella, è piuttosto figlia spirituale di Lui); Ella è madre spirituale solo delle membra di Lui, che siamo noi, perché ha cooperato, con la sua carità, alla loro nascita spirituale, ossia, ha cooperato perché divenissero membra di Cristo Capo, e perciò partecipi della vita di Lui.

Si noti come nel testo di S. Agostino, la figliolanza spirituale degli uomini verso Maria è parallela alla figliolanza spirituale di Maria verso Cristo. Per quale motivo - secondo il santo Dottore - Maria SS. è figlia spirituale di Cristo? Perché Ella è «nata», spiritualmente, da Lui, ossia, perché ha ricevuto

direttamente da Lui, e da Lui solo, la vita soprannaturale della grazia. Altrettanto perciò si deve dire della figliolanza spirituale degli uomini verso Maria: essi sono figli spirituali di Maria perché sono «nati» spiritualmente da Lei, avendo Ella cooperato alla loro «nascita», ossia, avendo cooperato direttamente a dar loro la vita soprannaturale della grazia, quella vita che li rende membri di Cristo Capo. Questo - così ci sembra - è il senso ovvio e completo dei due testi di Agostino.

5. SECOLO VI

1) THEOTEKNOS, Vescovo di Livias, appella Maria SS. «Madre di tutti», perché l'unico Figlio di Lei chiamò «fratelli» i propri discepoli37.

---

tor, ex quo magis illa spiritualiter nata est (quia omnes, qui in eum crediderint, inter quos et ipsa est, recte filii sponsi appellantur), sed plane mater membrorum eius, quod nos sumus, quia cooperata est caritate, ut fideles in Ecclesia nascerentur, quae illius capitis membra sunt: corpore vero ipsius capitis mater» (S. AGOSTINO, De sancta virg., 6, PL 40, 393). La parentesi, nel testo, è stata posta da noi onde renderlo più facilmente intelligibile.

37 «Decens erat ut Maria a sanctis Apostolis (in suo transitu) assisteretur, eo quod ipsa est omnium mater: Unicus enim Filius eius et Verbum Dei proprios discipulos fratres appellavit» (cfr WENGER A., L'Assomption de la T.S. Vierge dans la Tradition bvzantine du Vle au Xe siècle, Paris, 1953, n. 9, p. 276; cfr. p. 277). B Virgo Mater Apostolorum appellatur etiam in quibusdam «Transitus» (cfr. IOUASSARD G., Maternité spirituelle: Première Tradition, in «Etudes Mariales», 16, 1959, p. 77-78).

2) Nello stesso secolo, S. LEANDRO DI SIVIGLIA, appella Maria SS. «Madre e guida delle vergini»38.

6. SECOLO VII

1) Secondo GIOVANNI DI TESSALONICA, Maria SS., in occasione del suo Transito, sarebbe stata appellata «Madre nostra» dall'Apostolo ed Evangelista S. Giovanni, e «Madre di tutti coloro che si salvano» dagli Apostoli39.

2) Nello stesso secolo sono degni di particolare considerazione due testi dell'«Orazionale visigotico» attribuito a S. Ildefonso di Toledo40.

Nel primo testo (al mattutino della «festa di Santa Maria Vergine») si prega la Vergine «a ricevere nel suo materno grembo, per consolarli», tutti coloro ch'Blla vede prostrati ai suoi piedi. Nel secondo testo, la Vergine viene pregata ad accogliere «nel suo ampio e pietoso seno» il popolo che a Lei ricorre; a pascere il gregge che il suo Figlio acquistò col proprio sangue «con profuse viscere di pietà»; ad offrire «i suoi seni» alle creature, Ella «che è diventata nutrice del Creatore»41.

---

38 «Mater et Dux virginum» (cfr. VEGA A.C., El «De institutione Virginum» de San Leandro de Sevilla, L'Escurial, 1948, p. 95, 6-22; cfr. PL 72, 878cd; IOUASSARD, l.c., p. 66-68).

39 «Mater nostra», «Mater omnium qui salvi fiunt» (GIOVANNI DI TESSALONICA, Homil. in Dormit. B.M.V., Patr. Or., t. 19, p. 388).

40 Cfr. DE ALDAMA I., SJ., Dos textos antiguos sobre la maternidad espiritual de Nuestra Senora, in «Eph, Mar.» 14 (1964), p. 395-399. Al LAURENTIN (secondo il quale S. Germano di Costantinopoli sarebbe stato il primo a concepire la maternità di Maria «comme l'exercice d'un ròle impliquant des sentiments maternelles: «Court Traité de Théologie Mariale, Paris, 1959, p. 55, nota 77), P. De Aldama oppone due testi dell'«Orazionale visigotico».

41 «Sancta Dei genitrix... supplicum vota efficax accipe plebium et preces opulenter remunera singulorum: ut materno cunctos gremio solaturos accipiens quos in hac peregrinatione ad te concurrentes respicis cernuos, Jesu Christo filio tuo Domino nostro repraesentes illaesos» (Oracional visigotico, editio critica J. Vives [Monumenta Hispaniee sacra. Ser. Liturg., I] n. 209, p. 69). «O sanctissima Verbi ancilla et Mater..., patulo pietatis sinu concurrentem ad te populum suscipe; tu profusis pietatum [pietatis?] visceribus pascito gregem, quem suo Filius ex te progrediens mercatus est sanguine; tu praebe ubera creandis, quae nutrix facta es Creatoris; tu

7. SECOLO VIII

1) S. GIOVANNI DAMASCENO poneva sulle labbra della Vergine moribonda queste parole dirette al Figlio suo Gesù Cristo: «Tu (o Cristo). sii di conforto, nel mio transito, ai miei carissimi figli, che tu non, esitasti a chiamare fratelli»42.

2) Nello stesso secolo, la teologia della maternità spirituale di Maria SS. veniva egregiamente illustrata da AMBROGIO AUTPERTO. Secondo questo illustre Abate, la Madonna «ritiene per figli suoi tutti coloro che la grazia divina consocia a Cristo». Ella è la «Madre degli eletti». «Se Cristo - dice - è il fratello dei credenti, Essa è la Madre dei credenti, avendo generato Cristo». È come se dicesse: avendo Maria SS. generato Cristo, ha generato anche le membra di Cristo (i credenti in Cristo, i fratelli di Cristo) e perciò è la loro Madre, la «madre dei credenti». Ella - dice - «li ha generati nell'Unico figlio» ossia, generando Cristo (il Capo), hai generato insieme i cristiani, le membra di quel Capo43. In un altro discorso appella Maria «Madre delle Genti»44.

Finalmente, nel Commento al Capo XII dell'Apocalisse, asseri-

---

obsequio servitutis tuae glorifica, quos tibi deferri inspicis ob sequelam; simus tui muniti suffragio, qui suavi servitutis tuae delectamur perfrui iugo ...» (ibid., n. 233, p. 78; PL 86, 1300).

42 «Tu (Christe) charissimis meis filiis, quos tu fratres appellare non dubitasti, migrationis meae solatium esto» (Homil. II in Dormit. B.M.V., n. 10, PG 96, 735).

43 «Non enim desinit huc usque offerre quem genuit [B. Virgo] cum suis sanetis intercessionibus eundem redernptorem electis uniri facit; et, ut verum fatear, materno affectu id ipsum piissima facit. Omnes enim filios deputar, quos divina gratia Christo consociat. Quando enim non ipsa mater electorum, quae fratrem genuit eorum? Si inquam Christus credentium frater, cur non ipsa quae Christum genuit sit credentium mater? Quamobrem obsecro, mi beatissima Virgo, offer nobis Christum piis suffragiis, quae nescis invidere filiis, sed nec attendas filiorum iniurias, a quibus non ut dignum est honoraris. Tolerat enim irreverentiam filiorum, quae amore vincitur generationis. Fove ergo, etsi tantis meritis indignos, piis orationibus, quos in Uno genuisti. Deprecare unicum Filium pro excessibus multorum» (AMBROGIO AUTPERTO, Sermo in Purific. B.M.V., n. 7, PL 89, 1897bc; cfr. PIOLANTI A., Credentium mater, Un notevole testo di Ambrogio Autperto, in «Euntes docete» 6 [1953] p. 49-52).

44 «Sed quid dicam pauper ingenio, cum de te quidquid dixero, minor laus est, quam dignitas tua meretur! Si caelum te vocem, altior es. Si Matrem Gentium dicam, praecedis. Si formam Dei appellem, digna existis. Si dominam Angelorum vocitem, per omnia esse probaris» (Ps.-Augustinus, App., 208, PL 39, 2129-2134).

sce che «Ella meritò che nel suo beato seno la Chiesa venisse unita al suo Capo»45.

8. SECOLO IX

1) MILONE DI SANT'AMANDO, appella gli uomini «figli adottivi» di Maria46.

2) GIORGIO DI NICOMEDIA, nella persona del «discepolo» prediletto, vedeva raccomandati da Gesù morente, nel suo «testamento», a Maria, anche gli altri discepoli: a tutti Ella doveva fare da «madre»; ed essi dovevano fare a Lei «da figli»47.

3) PIETRO SICULO racconta che il Patriarca di Costantinopoli, ad un certo Timoteo, sospettato di eresia, rivolse, tra le altre, questa domanda: «Perché non veneri la Santa Theotòkos?». E Timoteo rispose: «Sia anatema colui che non venera la santissima Theotékos...Madre di noi, tutti! ...». È ben vero che Timoteo, per «Madre di noi tutti», - come ha rilevato Pietro Siculo - intendeva, in modo subdolo nella sua mente, la «Gerusalemme celeste»; ma non è meno vero che il Patriarca di Costantinopoli intese quell'espressione nel suo senso ovvio, e l'approvò come ortodossa (PIETRO SICULO, Historia Manichaeorum, 29, PG 104, 1284).

---

45 «Non autem mirum, si illa [B. Virgo] typum Ecclesiae praetendat, in cuius beato utero Capiti suo eadem Ecclesia uniri meruit» (PL, 13, 532g). Ha rilevato con ragione P. Barré: «Toute la théologie et la spiritualité de la maternité spi. rituelle sont déjà, en substance, dans ce texte d'autant plus remarquable qu'on ne voit pas bien à quels antecedents il se rattache directemente» (BARRÉ H., La maternité spirituelle de Marie dans la pensée médievale, in «Etudes Mariales» 16, 1959, p. 88). «Théologie tres profonde donc - ha rilevato Jouassard - qui pourrait par certains aspects toucher à l'idée mème de Corédemption» (!.c., p. 70).

46 «Ducis adoptivos ad coeli culmina natos» (Monumenta Germaniae historica. Poetae, IV, p. 646).

47 «Ecce fìlins tuus... Habens itaque quem amicum supra pectus reclinavi, tristibus quidem impone finem meumque, cum illo ac sociis versans, adimple locum...Tibi enim per eum reliquos item discipulos commendatos volo. Esto illis, si qua moris est nt matres sint filiis, seu magis, ei praesens fuerim, ipsique visissim, guae sunt filiorum, aut subditorum praestabunt... Nunc enim uti parentem nedum tui sed et reliquorum discipulorum constituo ducem ac matris praerogativa absolute honorari volo...Cum sic ergo optimus Dominus

inenarrabili longanimitate testamentum condidisset...» (Or. in S. Mariam assistentem Cruci, PG 100, 1475ss.).

301

9. SECOLO X

1) GIOVANNI DA SALERNO, monaco di Cluny, per la prima volta - per quanto ci consta - appella Maria SS. col confortante titolo di «Madre della misericordia». Racconta infatti che la Vergine apparve ad un santo monaco moribondo (il quale, prima della conversione era stato ladro), e gli disse: «Io sono la madre di misericordia»48, e gli predisse che fra tre giorni, alla stessa ora, sarebbe morto, come di fatto avvenne. Da allora in poi, S. Odone - narra Giovanni da Salerno - prese l'abitudine di invocare Maria SS. «Madre di misericordia» (ibid.). In seguito, il titolo di «Madre di misericordia» divenne comune (Cfr. Roschini G., in «Marianum» 23 [1961] p. 286-288). È stata sollevata la questione se per «Mater rnisericordiae» si debba intendere «Madre di Cristo» (che è «misericordia») oppure «Madre misericordiosa». Questo secondo significato ci sembra ovvio: se, infatti, per «misericordia» si voleva intendere «Cristo», il termine «misericordia» avrebbe dovuto essere scritto con la m maiuscola (Misericordia), e non già con la m minuscola (misericordia).

2) Lo PSEUDO-ALCUINO; appella la Vergine «Madre piissima di tutti», «Madre delle genti»; ci invita «ad imitare la Madre del Signore, se vogliamo diventare figli di Lei»49. I figli, infatti, debbono assomigliare alla madre.

10. SECOLO XI

1) MAURIZIO VESCOVO DI ROUEN, rivolto alla Vergine, diceva: «O madre di misericordia, madre di pietà e di indulgenza, riconosci... i tuoi figli, coloro che il tuo diletto Unigenito non si vergognò di chiamare fratelli suoi»50.

---

48 «Ego, inquit, sum mater misericordiae» (Vita S. Odonis Cluniacensis II, 20. PL 133, 47b e 72ab).

49 «Mater cunctorum piissima» (cfr. BARRÉ H., l.c., p. 106). «Mater Gentium: (In Nativ. B.M., PL 101, 1303c). «Imitemur...matrem Domini, si volumus fieri filii eius» (ibid., col. 1305a).

50 «Mater misericordiae, mater pietatis et indulgentiae; agnosce...fìlios tuos, quos unice dilectus Unigenitus non erubuit nominate fratres suos» (Oratio ad B.M., PL 158, 946-7; ps.-Anselmus, Or. 49).

2) S. ANSELMO DI CANTERBURY, esclamava, rapito: «La Madre di Dio è Madre nostra»51. La ragione? Questa: la maternità verso Cristo: «Se, infatti, tu, o Signora, sei madre di Lui (Cristo), anche gli altri figli tuoi non sono forse fratelli di Lui?»52.

In una orazione «ad S. Mariam» (del sec. XI-XII) s'invita la Vergine Benedetta a scendere dal cielo, e «come è nato da Lei il Signore una sola volta corporalmente, così si degni per mezzo di Lei, di nascere ogni giorno spiritualmente nelle anime nostre»53.

11. SECOLO XII

In questo secolo, la maternità spirituale di Maria SS. verso tutti gli uomini diviene, presso gli scrittori, un tema comune.

1) REGINALDO DI CANTERBURY invita la «Madre di Cristo» a visitare «coloro che Ella ha generato per amore»54.

2) GUIBERTO DI NOGENT ci presenta la Vergine come una «madre ineffabilmente inclinata a sollevare la nostra miseria»; e ci assicura che Ella «si dimostrerà sempre più madre del genere umano»55. Ed esclama: «Trattami da figlio!»56.

3) RUPERTO DI DEUTZ ha affermato con particolare vigore la maternità spirituale di Maria verso tutti gli uomini. Egli ha asserito che «apparve realmente sulla terra questa libera, questa figlia del principe, ossia, di Dio, allorché la credula vergine, accogliendo la

---

51 «Mater Dei est mater nostra» (Orationes ad S. Virginem Mariam, Or. 52, PL 158, 957a).

52 «Si enim tu, Domina, mater eius [Christi], nonne et alii filii tui sunt fratres eius?» (Ibid.).

53 «Veni nobis benedicta de caelo, et sicut natus est Dominus ex te semel corporaliter, ita dignetur per te cotidie nasci mentibus nostris spiritualiter, sisque reparatrix animarum et corporum, quae meruisti reparare mundum» (presso BARRÉ, l.c.' p 107).

54 «Vise, partus Christi, per amorem quos genuisti» (REGINALDO DI CANTERBURY, Tetrastichon Malchi ad S. Mariam, v. 7, Anal. Hymn., 50 [1907] p. 379).

55 «Mater ad levandum nostram miseriam ineffabiliter acclinis» (GUIBERTO DI NoGENT, De laude S. Mariae, 91, PL 156, 567a); «humani generis matrem se magis esse monstrabit» (ibid., 11, PL 156, 572d).

56 Nel Rythmus ad B.M., si dice «fac mihi quod filio» (PL 156, 577c).

parola, concepì e diede alla luce il Figlio..., primogenito dei figli della fede, i quali fin da quel momento si sono moltiplicati e si van moltiplicando fino alla fine del mondo»57. In altri termini: generando Cristo (il Capo), ha generato e genera i Cristiani (le membra di quel Capo).

Inoltre, Maria SS., secondo Ruperto, è la «Madre delle Chiese», le quali sono come «giardini» dei quali la B. Vergine è «la fonte»58.

Ma il testo più importante è quello in cui, commentando le parole «Ecco il tuo figlio!... Ecco la madre tua!», il celebre Abate Benedettino spiega il «perché», ossia, «con quale diritto il discepolo diletto vien detto figlio della Madre del Signore, e la Madre del Signore viene detta madre del discepolo prediletto». Il «perché» è questo: «perché Ella ha dato alla luce la causa della salvezza di tutti». Questa causa di salvezza, ossia, il Salvatore, Ella l'ha dato alla luce senza dolore, nel momento della Incarnazione, allorché lo generò dalla sua carne; l'ha dato poi alla luce, con grande dolore, nel tempo della Passione, allorché, come è stato predetto [da Simeone], stette presso la croce... conseguentemente, siccome h B. Vergine sostenne ivi realmente i dolori del parto (Ps, 47) nella Passione dell'Unigenito, diede alla luce la salvezza di tutti, Ella è vera madre di noi tutti». Allora Ella ebbe veramente i «dolori del parto», perché allora era scoccata «la sua ora»; quell'«ora in vista della quale Ella concepì di Spirito Santo, in vista della quale divenne incinta, in vista della quale, nel suo seno, Iddio si fece uomo», il «nuovo uomo, il quale r-innovò tutto il genere umano»59.

---

57 «... Sed revera est et super terram apparuit haec libera, haec filia principis, scilicet Dei, quando credula Virgo, verbum suscipiens, concepit et Fi!ium peperit. principem libertatis, primogenitum filiorum fidei, qui ex tunc per orbem terrarum multiplicati sunt et multiplicantur usque ad finem saeculì» (RUPERTUS TUITIENSIS, De incendio oppidi Tuitii, c. 31, PL 170, 354-355a).

58 «Mater Ecclesiarum» (RUPERTUS TUITIENSIS, In Cantic., PL 168, 8986) 59 «Quo iure discipulus, quem diligebat Iesus, matris domini filius, vel ipsa mater eius est? Eo videlicet, quia salutis omnium causam et tunc sine dolore peperir,

quando Deum hominem factum de carne sua genuit, et nunc magno dolore partu, riebat, ut praedictum est, iuxta crucem eius stabat. Si enim apostolos suos in illa hora suae passionis Dominus mulieri parturienti recte comparavit (Io. XVI, 21-22) ... quanto magis mulierem hanc, stantem iuxta crucem suam, mulieri parturienti talem matrem talis filius recte similem duxit. Quid autem dico similem, cum vere sit mulier, et vere mater, et veros habeat in illa hora partus sui dolores?... Nunc dolet, cruciatur, ét tristitiam habet, quia venir hora eius, illa videlicet hora propter quam

Non si poteva esprimere in modo più chiaro ed efficace il nesso intrinseco tra l'Incarnazione e la Passione, tra la cooperazione della Vergine, sia all'una che all'altra, per la rigenerazione spirituale dell'Umanità.

Ciò che Gesù disse del «discepolo prediletto» «Egli l'avrebbe potuto dire con ragione di qualsiasi altro discepolo, qualora fosse stato presente»60.

Non esclude, tuttavia, Ruperto, anzi, ammette espressamente che Cristo abbia inteso provvedere, filialmente, alla madre sua, affidandola alle cure filiali di S. Giovanni (ibid., col. 790bc); ma oltre a ciò, scorge, nelle parole di Cristo, un senso più pieno, più ampio, più profondo: la spirituale universale maternità di Maria.

4) BERENGAUDO, monaco Benedettino (vissuto tra il sec. IX e il sec. XII), per primo (dopo l'epitaffio del bambino Mago) dà a Maria SS. il titolo di «Madre della Chiesa», «perché ha dato alla luce Colui che è Capo della Chiesa»61. Spiega inoltre come la maternità spirituale della Chiesa verso gli uomini non sia altro che una continuazione, un prolungamento della maternità spirituale di Maria62.

5) GOFFREDO DI VENDOME fa questo logico e sintetico ragionamento: «Se (Maria) è madre di Cristo, è anche madre dei Cristiani»63.

6) EADMERO DI CANTERBURY vede il fondamento della mater-

---

de Spiritu Sancto concepit... propter quam omnino de utero eius Dominus homo factus est... - Proinde quia vere ibi dolores ut parturientis (Ps. 47, 7), in passione Unigeniti omnium nostrum salutem beata Virgo peperit, plane omnium nostrum mater est» (In Ioan., XIII, PL 169, 789-790).

60 «Igitur quod de hoc discipulo dictum est ab Eo... recte et de alio quolibet discipulorum, si praesens adesset, dici potuisset» (Ibid., 7906).

61 «Possumus per mulierem in isto loco [Apoc. XII 1] et B. Mariam intellìgere, eo quod ipsa Mater sit Ecclesiae, quia eum peperit qui capur est Ecclesiae» (BERENGAUDO, In Apoc., 12, 1, PL 17, 876cd).

62 «Mulier itaque masculum peperit; quia eius membra quem beata Maria Virga peperit, quotidie Ecclesia parit. Unus ergo masculus est, quem Virgo Maria peperit, et Ecclesia quotidie parit; quia Christus cum omnibus membris suis unus Christus est» (ibid., col. 960).

63 «Si mater Christi, mater Christianorum est» (GOFFREDO DI VENDOME, Sermones, 7, In Purific., PL 158, 265d-266a).

nità spirituale di Maria nella corredenzione: «riparando tutte le cose, è diventata madre e signora delle cose»64.

7) GUGLIELMO DA S. BERTINO fa questo semplice ragionamento: «Essendo Ella madre del Capo e fratello nostro, il rimanente della sua discendenza non senza ragione sono tutti i fedeli cristiani»65.

8) GUGLIELMO DI MALMESBURY esclamava: «Fratelli del Signore, figli di Maria; madre delle cose rinnovate; la Madre di Dio...è madre nostra»66.

9) ERMANNO DI TOURNAI chiama la Madonna «Madre dei viventi, madre delle cose rinnovate, madre nostra»67.

10) GUERRICO D'IGNY si è distinto per la sua dottrina sulla formazione di Cristo in noi per mezzo di Maria: «Questa forma spirituale (la vita della grazia esistente nell'anima di Cristo), Maria desidera e cerca di ritrarre in noi; in tal modo Ella continuamente concepisce e dà alla luce il Figlio suo nelle anime nostre, fino a che non raggiungiamo la pienezza dell'età di Lui»68. La B. Vergine infatti «brama anch'Essa formare il suo Unigenito in tutti i suoi figli adottivi i quali, quantunque siano generati dalla parola della verità, tuttavia Ella li dà alla luce ogni giorno col desiderio e con la pia cura, fino a che non diventino l'uomo perfetto, nella misura della

---

64 «Cuncta reparando, mater est et domina rerum» (EADMERO, De excellentia B.M.V., 11, PL 159, 578a).

65 «Quia vero mater est capitis et fratris nostri, reliqui de semine eius non immerito sunt omnes fìdeles christiani» (GUGLIELMO DA S. BERTINO, Collationes, 15, De inimicitiis inter mulierem et serpentem, presso BARRÉ H., l.c., p. 115).

66 «Fratres Domini, filii Mariae; mater rerum recreatarum; mater Dei... est mater nostra» (GUGLIELMO DI MALMESBURY, Miracula S. Mariae V., PL 159, 586 [Ps.-Eadmerus, De IV Virtutibus]).

67 (B. Virgo appellatur) «mater viventium; mater rerum recreatarum; mater nostra» (ERMANNO DI TOURNAI, De Incarnatione Domini, 10, PL 180, 35d-38).

68 Cfr. DE WILDE O. Cist., De Beato Guerrico Abate Igniacensi eiusque doctri., na de formatione Christi in nobis, Westmalle, 1935, c. 4: De formatione Christi in nobis per Mariam, p. 95-112. «Rane formam spiritualem [= vita Gratiae in anima Christi], Maria in nobis eflìngere cupit et satagit; ita filium suum in omnibus nostris continuo concipit et parturit, usque dum ad plenitudinem aetatis eius perveniamus» (op. cit., p. VII).

pienezza dell'età del Figlio suo, che Ella una sola volta ha generato e dato alla luce»69.

11) GOFFREDO D'ADMONT pone sulle labbra di Cristo queste parole: «Nel momento stesso in cui generasti me, Vergine santissima, come Re, Principe e Capo di tutti gli eletti, meritasti di essere appellata e di essere tu stessa la madre di tutti i miei eletti, quali miei membri, dall'inizio fino alla fine del mondo»70. Si noti l'universalità della maternità spirituale di Maria: essa si estende a tutti gli eletti, membri di Cristo, in tutti i secoli. Non basta: Ella in tutti i membri di Cristo, abbraccia Cristo stesso, in essi già formato o in via di formazione. Ella è «La madre della vita di cui tutti viviamo», poiché «generando una tale vita, rigenerò, in un certo modo, tutti coloro che di essa avrebbero vissuto». E conclude: «Uno era quello che veniva generato; eppure noi tutti venivamo rigenerati, perché... già in quell'uno (in quel seme) vi eravamo tutti»71.

12) AMEDEO DI LOSANNA così ragiona: «È madre di Dio e perciò è madre della salvezza, madre della grazia, madre della misericordia». Ella è «propinatrice della vita, madre e altrice di tutti coloro che vivono»72.

69 «(B. Virgo) cupit namque et ipsa formare unigenitum suum in omnibus filiis adoptionis, qui etsi geniti sunt verbo veritatis, nihilominus tamen parturit eos quotidie desiderio et cura pietatis, donec occurrant in virum perfectum, in mensura plenitudinis aetatis Filii sui, quem semel parturit et peperit» (In Nativ. B.M., II, 3, PL 185, 205a).

70 «Deum me regem et principem ac caput omnium electorum, Virgo sanctissima, genuisti, ipsa mater omnium electorum meorum, uti membrorum meorum, ab initio et usque in finem saeculi dici et esse rneruisri» (GOFFREDO D'AMONT, Homil. II, 65, In Assumpt., II, PL 174, 971b).

71 «Ipsa tamen unica virgo mater, quae se Patris Unicum genuisse gloriatur, eundem Unicum suum in omnibus membris eius amplectitur, omniumque in quibus Christum suum formatum agnoscit, vel formati cognoscit, matrem se vocari non confunditur (cfr. Hebr. II, 11). «Eva vetus illa, non tam mater quam noverca, quae fi. liis ante propinavit praeiudicium mortis, quam initium lucis.

Dieta est quidem mater cunctorum viventium (Gen. III, 20), sed inventa est verius interfectrix viventium seu generatrix morientium, cum suum generare nihil aliud sit quam mortem ingenerare. Et quia illa non potuit fideliter interpretati nomen suum; ista implevit misterium, quae et ipsa, sicut Ecclesia, cuius forma est, mater est omnium ad vitam renascentium. Mater si quidem est Vitae qua vivunt universi, quam dum ex se genuit, nimirum omnes qui ex ea victuri sunt quodammodo regeneravit. Unus generabitur, sed nos omnes regenerabamur, quia videlicet, secundum rationem seminis quo regeneratio fit, iam tunc in illo omnes eramus» (In Assumpt., I, 2-4, PL 185, 188-9).

72 «Mater Dei, et ideo mater salutis, mater gratiae et misericordiae» (AMEDEO

13) ODONE DI MORIMOND, pel fatto che la Madonna è «Madre di tutti», ne deduce che «dovette sostenere i dolori di tutti». «Noi - dice - siamo tutti figli suoi perché Cristo in croce ce la diede come Madre». Oltre ai due seni materiali, coi quali nutri Gesù, Ella ha anche due seni spirituali, uno per consolarci soltanto temporalmente e l'altro per consolarci spiritualmente»73.

14) AELREDO DI RIEVAL, asserisce: «Essa è madre nostra, madre della nostra vita»74.

15) GEROCHIO DI REICHERSBERG ha scritto cose splendide sulla maternità spirituale di Maria. Noi Le diciamo: «Mostra che sei madre a causa della tua doppia maternità» (verso Cristo e verso i Cristiani). Secondo Lui, ciò che Cristo in croce ha detto del «discepolo» si può dire di ognuno, «perché ogni uomo è figlio di Lei»75.

16) RICCARDO DI S. VITTORE dà alla Vergine i titoli di «madre spirituale», «madre di grazia», «madre di misericordia»,

---

DI LOSANNA, De laudibus B.M., PL 188, 1318c). «(Ipsa est) vitae propinatrix, mater et altrix cunctorum vita viventium» (ibid., 8, col. 1343a).

73 «Sed mater erat omnium et idcirco omnium vice dolere debuit, et iuxta nomen suum omnium amaritudines bibere... Ubi et peccatores forte portare didicit, quorum quam plurimos usque ad decrepitam aetatem sustinuit, et parturivit donec in eis formaretur Christus...Certe, audacter dico, nos omnes filii ipsius sumus, ex eo quod nobis eam Christus in cruce in matrem dedit dicens: "Ecce mater tua". Quid ergo, o mater et domina? Numquid ad eadem ubera nos pasces quae Iesum aluerunt? Et vix illi fortasse suffecerunt. An alia habes pro nobis quae sufficere possinr omnibus?... Ubera sunt consolacionis, et haec sunt gemina, quia consolacio qua filios suos haec mater bona consolatur bipartita est. Quosdam enim consolatur temporaliter tantum, quosdam vero

spiritualiter» (ODONE DI MORIMOND, Super «Stabat iuxta crucem», presso Barré, l. c., p. 110).

14 «Ipsa est mater nostra, mater vitae nostrae» (AELREDO DI RIEVAL, In Nativ. B.M., II, PL 195, 323).

75 «Ipsa est) mater Apostolorum, quorum uni dictum est: «Ecce mater tua» (GEROCHIO DI REICHERSBERG, De gloria et honore Filii hominis, 10, l, PL 194, 1105bc). «Monstra te esse matrem, propter duplicem videlicet maternitatem» (ibid.). «Subsecuta est autcm et subsequetur usque in finem saeculi permaxima segcs talium fratrum meorum, de quorum unoquoque dicere possum matri meae: "Mulier, ecce filius tuus", quia omnis homo filius est eius, qui frater meus est. Et tali fratri meoconvenienter ostendens matrem meam in dolore passionis meae parturientem et tristitiam habentem, dico illi: "Ecce mater tua"» (Comment. in Psalmos, ps, 21, 17, PL 193, 1014-5).

«fonte della vita». «Essa è vera madre di tutti coloro che vivono veramente»76.

17) GOFFREDO DI AUXERRE così enunzia, sinteticamente i compiti materni della nostra madre spirituale: «Quelli poi dei quali è Madre, Maria li ama, li custodisce, li nutre, li protegge, li conserva, e li ricopre col suo affetto materno»77.

18) GUALTIERO DI S. VITTORE asserisce che «se noi siamo di Cristo, siamo anche, per conseguenza, seme (discendenza) della Beata Maria, non già carnale ma spirituale». E conclude esclamando: «Grande dignità, grande nobiltà avere per madre la Regina del cielo!»78.

19) GILBERTO FOLIOT trova il fondamento della maternità di Maria SS. verso i cristiani nella sua maternità verso Cristo: pel fatto che è madre di Cristo, è madre dei Cristiani79.

20) ELVINO DI S. DIONISIO asserisce che Maria è l'opposto di Eva, ossia, è «la madre di coloro che rinascono per mezzo della grazia», mentre Eva è «madre di tutti coloro i quali nascono nei peccati»80.

76 «Mater spiritualis», «mater gratiae; mater misericordiae; fons vitae» (RICCARDO DA S. VITTORE, In Cant. Cant., 42, PL 196, 475c, 518ab, 524a); «vere est mater omnium vere viventium» (De Emmanuele, I, 12, PL 196 621b).

77 «Et nunc eosdem, quorum mater est, Maria et diligit, custodit, fovet, protegit, et conservat, ac materno superincumbit affectu» (GOFFREDO DI AUXERRE, In Assumpt., I, presso BARRÉ, l.c., p. 112).

78 «Haec est illa quam diligitis, quam colitis, cui die ac nocte deservitis. Haec est patrona et advocata nostra, regina et domina, imo, ut plus dicam, mater

nostra. Dicit enim Apostolus: Si vos Christi estis, ergo semen Habrahae estis (Gal. III, 29); et ego dico: Si vos Christi estis, ergo semen beatae Mariae estis, non tamen carnale, sed spirituale. Magna dignitas, magna nobilitas reginam coeli habere matrem» (GUALTIERO DI S. VITTORE, De Assumpt. presso BARRÉ, l.c., p. 112).

79 «... Matris meae, Mariae scilicet, guae ex hoc quod mater eius [i.e. Christi] effecta est, omnium digne mater est qui ipsum invocant [i.e. Christianorum]. (GILBERTO For.ror, In Cant., Cant. VIII, 1, PL 102, 1297b).

80 «Illa dieta est Eva mater omnium in peccatis nascentium, tibi, conversis elementis, dicitur Ave, ut sis mater omnium per gratiam renascentium. Eva mater pec cantium... Tu mater credentium» (presso BARRÉ, l.c., p. 113).

309

21) GARINO DI S. VITTORE oppone, anche lui, «in molti modi», Maria ad Eva, «la nuova madre all'antica madre»: l'oppone nella dignità (Eva ci genera carnalmente alla morte, Maria invece ci genera spiritualmente alla vita), nella benedizione (perché Maria è liberata dalla doppia maledizione alla quale era stata soggetta Eva: concupiscenza e dolore) e nel frutto (per la verginale fecondità di Maria, madre non già di un uomo, ma del Figlio di Dio e dei fratelli di Lui) 81.

22) GOFFREDO DI S. VITTORE, proseguendo anche Lui nell'esposizione del parallelismo antitetico Eva-Maria, asserisce che da Eva procedono coloro che si dannano, cioè alla colpa e alla pena, mentre da Maria procedono coloro che si salvano, cioè alla grazia e alla gloria. Per questo Ella stessa, la Vergine, essendo essa stata ab aeterno predestinata ad essere madre di tutti i figli della grazia, per prima è nata alla grazia e alla gloria, senza essere stata mai figlia dell'ira; mentre tutti gli altri che l'han preceduta (anche quelli che sono poi divenuti figli della grazia) sono nati figli dell'ira. Conse-

---

81 «Nascitur nobis hac die mater contra primam omnium matrem. Opponitur mater matri, antique nova, priori posterior. Opponitur, inquam, et proponitur multis modis, sed pauca dicantur de pluribus. Preponitur dignitate, preponitur benedictione, preponitur fructu. Dignitate preponitur, quia quos prima mater parit ad mortem, ista regenerat ad salutem; quos illa parit natura filios ire (Eph. II, 3), facit hec filios gratie; quos illa carne parturit, hec in spiritu, que non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Spiritu Sancta (cf. Jo., I, 13) no vos sancte Ecclesie filios in lucem gratie nasci cotidie facit.

Sed quomodo benedictione preponitur?...Sed ecce nova mater nostra, familiaris Spiritus Sancti consilio maledictum non timens incurrere sterilitatis, a

duplici liberatur maledicto, concupiscentie scilicet et doloris, de contemptu laudem, de opprobriis gloriam, de maledicto benedictionem sibi pariter et nobis acquirens...

Fructu etiam preponitur mater hec nova antique matri, singulari et inaudito miraculo sterilitatem eligens, sed sterilitate carens, quando cum virginitate fecunditatem a Sancta Spiritu accepit, virga simul et mater existens. Mater vero efficitur non cuiuslibet, sed Filii Dei, et unum et eundem filium habeat cum Patre celesti, non habentem patrem in terris, sicut matrem non habebar in celis .... Filium autem illum sibi cum Dea Patre communem non tantum habuit unigenitum, sed primogenitum in multis fratribus (Rom., VIII, 29), de quibus Dominus, Ite et dicite fratribus meis (Mt., XXVIII, 10). Eos ergo quos filius Virginis fratres suos nominavit, eisdem tam gloriose fraternitatis participationem impertiendo, Virginis esse filios designavit, ut hec sancta mater et virga non tantum haberet filium eum qui Filius est Dei unicus per naturam, sed et omnes alias Dei filios quos Unigenitus Dei Filius fratres suos fecit esse per gratiam» (GARINO DA S. VITTORE, In Nativ. B.M., Sermones, Parisiis Bibliot. Naz., lat. 14588, fol. 180-180v, presso BARRÉ H., l.c., p. 115).

311

poralmente il Capo, dava alla luce spiritualmente tutte le membra del medesimo». «Per questo viene da tutti appellata madre e viene debitamente venerata come madre». «La Vergine Madre, partorendo la nostra salvezza, partoriva noi alla salvezza; nutrendo col suo latte la nostra vita, nutriva noi stessi alla vita; sospendendo con le sue braccia il Capo nostro ai suoi seni, sospendeva, in Esso, anche noi»84.

Riassumendo: 1) dei 24 scrittori che abbiamo esaminato, tutti affermando chiaramente il fatto della maternità spirituale di Maria SS. 2) Dieci vedono espressamente il fondamento della maternità spirituale verso i Cristiani nella maternità corporale di Maria SS. verso Cristo - (Ruperto di Deutz, Berengaudo, Goffredo di Vendòme, Guglielmo di S. Bertino, Goffredo d'Admont, Amedeo di Losanna, Gualtiero e Goffredo di S. Vittore, Gilberto Foliot, e, sopra tutti, Guglielmo il Piccolo) - 3) Sei invece vedono un tale fondamento anche nella cooperazione alla rigenerazione soprannaturale dell'umanità o corredenzione (Ruperto di Deutz, Eadmero Guglielmo di Malmesbury, Ermanno di Tournai, Eluino di S. Dioninisio, Garino di S. Vittore). 4) Tre, nelle parole pronunziate da Cristo morente han veduto la proclamazione della maternità spirituale universale di Maria (Ruperto di Deutz, Odone di Morimond, Gerochio di Reichesberg).

---

84 «Emissiones tuae paradisus...(Cant. IV, 13). Nimirum in illa emissione emissiones multe sunt; in illo fructu fructus multiplex est. Salvatorem omnium

Maria unice peperit, et in uno ipso multos peperit ad salutem. Pariendo Salvatorem tam multos peperit ad salutem; pariendo Vitam tam multos peperit ad Vitam. Nam eo ipso quo peperit illis vitam, peperit illos ad vitam; eo ipso quo mater est capitis, tam multorum membrorum mater est. Mater est Cbristi, mater et capitis et membrorum, quia, caput et corpus unus est Cbristus. Peperit Maria Christum, id est caput et membra; sed caput unice et corporaliter peperit; membra vero eo ipso peperit, quo caput illis peperit. Caput ergo nostrum pariendo corporallter, omnia eius membra peperit spiritualiter, Unde etiam ab omnibus mater appellatur, et cultu debito ut mater honoratur. Proinde tam multe emissiones eius dicuntur, cum tamen una sit emissio eius... Unum unice genuisti, in quo unice erat plenitudo, quae suo tempore redundaret ad tam multos. Eo ipso autem quo tam multis genuisti vas plenitudinis, eosdem quodammodo genuisti ad gratiam participationis, tam multorum spiritualis mater effulgens, eo ipso quo corporalis mater» (In Cant. IV, 13, Ingolstadt, 1604, p. 221). Ancora: «Nam sicut magnus ille parvulus natus est nobis, id est ad salutem nostram, ad vitam nostram, ita etiam nutritus est nobis. Pariebat nobis virgo mater salutem, atque eo ipso pariebat nos ad salutem. Sacro lacte suo nutriebat nobis vitam, atque eo ipso nutriebat nos ad vitam. Piis caput nostrum brachiis suspendebat, nec sibi pascebatur, sed nobis, atque ideo nos in illo nascebamur, nos in illo pascebamur” (GUGLIELMO IL PICCOLO, In Cant. VII, 3, presso BARRÉ, l.c., p. 117).

12. SECOLO XIII

Continua, in questo secolo, lo sviluppo logico del secolo precedente.

1) Fin dall'inizio del secolo, l'AUTORE ANONIMO CISTERCENSE delle «Distinctiones monasticae» dà alla Vergine il titolo luminosamente sintetico di «Madre della Chiesa» Poiché «essendo Madre del Capo», è anche «Madre del corpo»85.

2) Lo stesso titolo viene dato alla Vergine da S. ALBERTO MAGNO. Oltre ad essere «figura» della Chiesa, Essa è anche «Madre della Chiesa» perché «con le sue caste viscere, mediante la partecipazione alla passione (di Cristo) ha concepito i figli della Chiesa, formandoli nella carità»86.

3) Nello stesso secolo XIII, il titolo di «Madre della Chiesa» entra nella Liturgia. Si trova infatti nel codice dell'antifonario di Narkter, tra le aggiunte fatte nel secolo XIII, in un inno87.

4) La stessa strofa si trova nel «Liber continens capitula per totum annum secundum consuetudinem maioris Panormitanae Ecdesiae» (Cfr. CAMBRIA S., Mater Ecclesiae, Palermo, 1964, p. 52), ed anche nell'antico corale di S. Maria

dei Servi di Bologna (Cfr. BRANCHESI, P. M., O.S.M., I libri corali di S. Maria dei Servi di Bologna. In «Contributi di Storiografia Servitana». Vicenza, 1964. p. 330).

85 «Et curn ipsa sit filia universalis Ecdesiae, guae est mater omnium viventium, ipsa etiarn Mater esse videtur Ecclesiae, nam cum sit certissime Mater Capitis, non incongrue Mater esse intelligitur et Corporis. Mater igitur Ecclesia Mariae; et Maria Mater Ecclesiae» (Distinctiones Monasticae, 3, 174 [Spicilegium Sokesmense, 3, 130]).

86 «Maria, Domina mundi; quia figura Ecclesiae est et Mater, castis visceribus per compassionem filios Ecclesiae concipiens, in caritate formans et per adoptionem filios Ecclesiae fratres Filii sui perficiens, sic omnium Mater est et Domina» (S. ALBERTO M., De sacrificio Missae, 3, 20; Opera, ed. Borgnet, vol. XXXVIII, p. 156).

87 «Virgo Mater Ecclesiae aeternae porta gloriae; Ora pro nobis omnibus qui tui memoriam agimus». (Cfr. Paleographie Musicale, seconda serie, 1, 10, introd., p. 11).

5) Verso la metà del secolo XIII, lo Ps.-ALBERTO MAGNO, nel suo «Mariale», primo fra tutti, consacra un intero capitolo alla maternità spirituale di Maria SS. sotto il titolo: Di quel privilegio secondo il quale la beatissima Vergine vien detta madre di tutti (Ps.-Alberto M., Mariale, q. 45).

6) Altrettanto, verso lo stesso tempo, faceva RICCARDO DI S. LORENZO nell'opera De laudibus B.M. Virginis, L. VI, 1. paragr. 11 e 12. Tra le opere di Alberto Magno, ed. Borgnet, Parigi, Vivès, 1890- 1899, vol. XXXVI, p, 327), e poco dopo di lui, anche GIACOMO DA VORAGINE, O. P. (Mariale, XI, 9. 10).

Nel secolo XIII, quindi, si nota un rilevante progresso nello sviluppo del nostro argomento. Mentre infatti nei secoli precedenti se ne trattava solo di passaggio, allorché se ne presentava l'occasione, nel secolo XIII, invece, si incomincia a trattarne di proposito, ossia. viene svolto con brevi trattazioni a sé stanti.

Lo PSEUDO-ALBERTO MAGNO si pone questa domanda: «È Maria la Madre di tutti? ...». E risponde: «Maria è la Madre di tutti i buoni. Una madre ha quattro attributi riguardo al proprio bambino: Lo dà alla luce, lo cura, lo precede nell'essere ed ha una preminenza su di lui... Maria ha dato alla luce un uomo, nel quale ha dato nuovamente alla luce tutti (gli uomini) ... Ella è madre nostra per la cura che ha avuto di noi, in quanto in quell'Uno ha dato alla luce anche noi. cosa che ci era necessaria per la presente vita e per la futura... È madre nostra perché ci ha preceduti, essendo la primogenita di tutte le creature. È madre (nostra) per la preminenza di predestinazione, essendo stata predestinata fin dal tempo dei tempi, ad essere il principio per mezzo del quale tutto ciò che era stato creato sarebbe stato rinnovato («ex quo recreandum

erat omne creatum»)... Può essere appellata anche Madre degli Angeli a causa della sua maternità, poiché ha dato alla luce il loro Capo e Restauratore. Parimenti, è madre del mondo fisico, a causa della sua maternità, poiché ha dato alla luce Colui che l'ha rinnovato. E lo era anche prima a causa della sua predestinazione e della sua eminente dignità. È, inoltre, e in senso assolutamente universale, madre di tutte le creature, in quanto è Madre del Creatore. Finalmente, come appare evidente da un'ulteriore considerazione, è anche madre di tutti grazie alla sua dignità» (Ps.-Alberto M., Mariale, q. 45).

314

È una concezione, questa, veramente vasta e profonda. Secondo S. ALBERTO MAGNO, Dio «edificò la Chiesa in Maria» (ossia, nel seno di Maria), poiché in Lei congiunse i fedeli al loro Capo88. La Vergine, «in cielo, dà continuamente alla luce il suo unico Figlio, formandolo in tutti..., poiché anche ora la Vergine Madre allatta, con la dolcezza, il Figlio da Lei formato nei cuori di molti, i quali, senza questo latte, perirebbero, data la loro recente formazione»89.

13. SECOLO XIV

1) Ha svolto con una certa ampiezza il tema della spirituale maternità di Maria TEOFANE ARCIVESCOVO DI NICEA (+1381) nel suo magnifico «Sermone sulla Madre di Dio», che è un vero Trattatello di Mariologia. Egli insegna che Maria è «Madre nostra» e il suo materno amore imita l'amore di Cristo verso di noi, supera incomparabilmente l'amore della nostra madre carnale, di modo che questa, in confronto a Maria SS. dalla quale ci è derivato e ci deriva ogni bene soprannaturale, può appellarsi appena «nostra nutrice» (Sermo in SS. Deiparam, ed. dal P.M. Jugie, Roma, 1935, p. 197-207 [Lateranum, Nova series, anno I, n. 1°]). Dice, tra l'altro: «Come le singole madri danno ai figli la semplice esistenza, così la Madre del Signore dà a tutte le creature la beata esistenza; e come quelle generano figli gli uomini, mortali. per natura e sono inoltre loro curatrici e nutrici, così Questa li rende e dii ed immortali secondo la grazia; la medesima inoltre provvede alle loro necessità e presenta loro il lauto convito delle divine e divinizzanti delizie», ossia - come poi spiega - dispensa loro tutte le grazie, «come a propri e genuini figli, non tanto per la parentela della natura quanto per quella della grazia» (I. c., p. 205).

---

88 «Aedificata est ibi [in sinu Virginis] Ecclesia veluti de quibusdam lignis fidelium omnium, qui per manum fabricatoris mundi sunt facti, ut Filio tarnquam Capiti suo in structura corporis mystici coniungantur» (De natura boni, cfr. FRIES A., Die gedanken des beiligen Albertus Magnus uber die

Gottesmutter. Tomistische Studien VII Bd, Paulus verl. Freiburg, Schweitz, 1958, p. 269).

89 La B. Vergine «in coelo parturit et parit continuo filium unicum, quem in omnibus format ad thronum Dei rapiendum...Adhuc enim mater virgo Christum in multorum cordibus formatum lactat dulcedine, et nisi lactaret, periret recenter formatus» (In Luc. XI, 27, Opera, ed. Borgnet, t. XXIII, 163 C e 173 a).

2) È anche degno di rilievo, in questo secolo, un testo di LUDOLFO DI SASSONIA il quale, nelle parole di Cristo («Ecco il tuo figlio») vede raccomandato non solo Giovanni ma «tutta la Chiesa» e «ogni anima fedele»[90].

3) Il titolo di «Madre della Chiesa», in questo secolo, si trova: a) in un inno in lingua galaica[91]; b) in altri due inni che si trovano in codici del secolo XIV (ibid., p. 166); c) in una preghiera dell'Agostiniano Lamberto Guerrico de Huy (verso l'anno 1328) [92].

14. SECOLO XV

In questo secolo dà esplicitamente alla Vergine il titolo di «Madre della Chiesa» DIONISIO IL CERTOSINO[93]; e, in termini equivalenti, S. ANTONINO DI FIRENZE[94] e S. LORENZO GIUSTINIANI[95].

---

90 «In hac recommendatione [«Ecce mater tua»] intelligimus non solum Ioannem, sed totam Ecclesiam et quamlibet fidelem animam in Ioanne Beatae Virgini commendatam ac eius servitio obedientiae subditam» (LUDOLFO DI SASSONIA, Vita Jesu Cbristi, pars II, cap, LXIII, XXXV).

91 «Mater Ecclesiae caelestis et terrestris» (cfr. MEERSSEMAN G.G., O.P., De, Hymnos Akatistos im Adendland, II, Freiburg Schweiz, 1960, p. 167).

92 Si dice alla Vergine: «O advocata nostra, Mater Ecclesiae, ad fìliam tuam (Ecclesia) oculos tuos misericordia et splendore plenos converte» (cfr. «La vie spirituelle», 17 iulii 1938, p. 81-82).

93 «Ut cum reverentia et complacentia sanctissimae Virginis loquar, ipsa propter plenitudinem potestatis Filii sui transfusam in Petrum, recognoscebat se, in quantum erat membrum Ecclesiae, Beato Petro praelatica auctoritate subiectam: licet B. Petrus eam, merito suae altissimae sanctitatis, ac dignitatis summe revereretur ut Dei Genitricem et totius Ecclesiae Matrem» (DIONISIO

CERTOS., De auctoritate Summi Pontificis et generalis Concilii, 3, 17, Opera, vol. XXXVI, p. 645).

«Praeterea, cum sit ipsa Ecclesiae Mater et advocata protectrixque constituta, eius certissime bonum materno semper zelo affectabit» (Id., De praeconio et dignitate Mariae, 3, 5, Opera, vol. XXXV, p. 538).

94 «Quid autem dicit iste homo Jesus Sion, id est Ecclesiae? Illud: mater, scilicet est tibi. Patrem habebas misericordiarum; accipe et matrem totius consolationis et miserationum. Ecce mater tua, o Sion. O Ecclesia, quae est Mater mea, volo ut sit Mater tua. Mea est Mater naturalis, tua est Mater spiritualis» (S. ANTONIO FIOR. Summa Moralis, P. IV, tit. 15).

95 «Praeclarum etiam scito in hac commendatione discipuli latere mysterium.

Ipse namque typum gerit Ecclesiae, guae est immaculata et virgo. Hanc in persona discipuli tibi relinquo. Tu illam tamquam me dilige, exhortationibus robora, confirma consiliis, exemplis erudì... Multae adversus illam prccellosae tempestates, persecutiones acerrimae, haereses diversae concitandae sunt... Tuis informationibus erigetur, tua protectione solidabitur, atque ex praesentia tua deperditas, si quae fuerint,

15. SECOLO XVI

1) Contro la maternità spirituale di Maria SS. insorgono, in questo secolo, i Luterani (cfr. Bertetto D., Maria e i Protestanti 206-211). Difendeva strenuamente la dottrina cattolica contro i Novatori S. PIETRO CANISIO, Dottore della Chiesa. Egli dava espressamente alla Vergine il titolo di «Madre della Chiesa»96 e sosteneva che non si doveva rimproverare alla Chiesa il fatto che essa la salutava riverentemente «madre» sua97.

16. SECOLO XVII

Esaltano espressamente la Vergine, in questo secolo, quale Madre della Chiesa, 1) CORNELIO A LAPIDE98, 2) il Ven. OLIER99, i

---

recuperabit vires. Volo igitur, ut illam de caetero in filium habeas illam, tuis orationibus protegas, atque virtutibus auctam ad me perducas. Eidem quoqne mandabo, ut te tamquam matrem veneretur, te diligat, ad te confugiat, te

inter Deum et se Mediatricem faciat. Te advocabit in periculis, in dubiis consulet, in necessitatibus implorabit ...» (S. LORENZO GIUSTINIANI, De trimphali Christi agone, cap, 18, ed. Venezia, 1720, p. 271-272).

96 «Ancilla non modo Dei, sed etiam Ecclesiae Mater effecta est, solaque plus orbi contulit, quam a suis parentibus filii omnes in bonis accipere potuerunt» (S. PIETRO CANISIO, De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta, L. V, c. 1, presso BOURASSÉ, Summa aurea, t. IX, p. 15).

97 «Ecclesiae vitio verti non debet, quod Mariam tum Christi Domini, tum etiam suam quodammodo Matrem reverenter saluter» (Ibid., L.V., c. 13; p. 149).

98 «Quis mihi det te fratrem meum sugentem ubera matris meae, ut inveniam te in foris, et deosculer te, et jam nemo me despiciat? Q. d. Utinam te fruatur o Christe! in coelo, sicut frater fruitur suo fraterculo qui adhuc sugit ubera matris, eumque deosculatur, ut scilicet olim factus -homo mihi per carnem frater fieri dignatus es, ac sugere ubera matris meae, tum beatae Virginis (haec enim est mater Ecclesiae, guia ipsa est mater Christi, et consequenter omnium Christianorum) tum Synanogae; sic pariter foris, id est in coelo, frater et consors mihi fias in gloria beatitudinis, puta caelestis Ierusalem, guae, lac, imo nectar felicitatis effundit, atque te osculer, tecumque delicier, et dissuavier in aeternum, ideoque jam me nemo despiciat, sed omnes glorificent et beatificent» (CORNELIO A LAPIDE, Comment. in S. Script. In Cant. Cantic., cap, VII, ed, Mediolani 1859, p. 192). Anche a p. 133 e 168, Maria SS. viene appellata «Madre della Chiesa».

99 «Jésus Christ... quoique choisissant la très sainte Vierge pour la Mère de son corps naturel, il l'ait en mème temps choisie pour ètre Mère de son Église qui est son corps mystique ... II la met en societé de la vie qu'il a reçue de son Père pour abreuver et nourrir l'Église, qui est cette fille uniqus que ce Père adorable a engendrée en Marie en engendrant son Fils. C'esr qui est exprimé par ces paroles du Prophète [Ps. 86, 5]: Homo et homo natus est in ea: l'homme et l'homme est né en la très

A. PACIUCHELLI 100, 4) G. REISMYLLER 101, e 5) PIETRO NICOLE, quantunque giansenista102.

17. SECOLO XVIII

1) Domina, in questo secolo, la figura gigantesca di S. LUIGI MARIA GRIGNION DA MONTFORT, col suo «Traité de la vraie dévotion à la tres sainte Vierge». A base della sua Mariologia, Egli ha

sainte Virge. L'homme et l'homme, c'est-a-dire Jésus-Christ et son Église, est née en mème temps avec lui... Et comme Jésus-Christ, uni intimement à sa divine Mère, reçoit la vie pour toute l'Église, il se trouve que la très sainte Vierge, participante de cette vie divine, devient aussi en son Fils Jésus-Christ la Mère nourrice de l'Église” (OLIER, Epist. 399, ed. di Parigi, 1885, voi. II, p. 503-505).

100 «Si quaeris cui Sion dicit? Respondeo, quod Sion, id est spirituali Ecclesiae, in qua sola vere colitur Deus, et offeruntur sacrificia bonorum operum, quae Deo sunt grata, non extra eam. Quid autem dicit iste homo Jesus Sion, id est Ecdesiae? Illud, scilicet, Mater est tibi: Patrem habebas misericordiarum, accipe et matrem totius consolationis, et misericordiarum. Ecce Mater tua, o Sion, o Ecclesia: quae est Mater mea, volo ut sit Mater tua. Mea est Mater naturalis; tua sit mater spiritualis, Ecce Mater Dei Salvatoris, et mater peccatoris in Ecclesia» (ANGELO PACIUCHELLI, Excitationes dormitantis animae, circa psalmum LXXXVI, Fundamenta eius, Canticum Magnificat, Salutationem Angelicam et antipbonam Salve Regina, ad colendam, laudandam et diligendam Virginem Deiparam. Ed. Venezia 1720, p. 120).

101 «Hanc vero tam magnam dilectionem ei (Mariae) merito Deus indidit quia praefecit eam Ecclesiae universae ceu Reginam, Patronam et Matrem amantissimam. Matrem eam Christus esse voluit non modo suam, sed omnium etiam hominum, cum Joanni dixit: Ecce Mater tua. Repraesentabat hic Joannes Ecclesiam» (REISMYLLER G., B.V. Mariae Magnae Dei Matris, Reginae Sanctorum omnium semper augustae Corona stellarum duodecim, conce. 7).

102 «Comme c'est proprement sur le Calvaire que Jésus-Christ a formé son Église, il est claire que la sainte Vierge a cooperé d'une manière excellente et singulière à cette formation et aussi on peut dire que si elle avait enfanté Jésus-Christ chef de l'Église sans douleur, elle n'a pas enfanté sans douleurs le corps de ce chef, mais plutòt avec des peines dont il n'y a que Dieu qui sache la mesure.

Ainsi on peut dire de la sainte Vierge qu'elle a commencé sur le Calvaire d'ètre d'une manière particulière la Mère de toute l'Eglise, ce qui fut figuré par le don qui lui fit Notre-Seigneur de son disciple bien-aimé pour ètre son fils, en disant, voìla votre fils; car Jésus-Christ lui donna en la personne de saint Jean tous les chrétiens; et ainsi ils doivent avoir pour elle les sentiments de respect et d'affection que des enfants doivent avoir pour une mère qui a acquis cette qualité à leur régard par un titre si saint et si légitime» (NICOLE P., Instructions théologiques et morales sur l'oraison dominicale, la salutation angelique, la sainte Messe et les autres prières de l'Eglise, Paris 1725, p. 99).

Cfr. RONDET H., S.J., La maternité spirituelle de Marie cbez quelques théolo. gien du XVII siècle, in «Etudes Mariales», 17 (1960), p. 59-67; QUEMENEUR M., S.M.M., La maternité de gràce de Marie chez les spirituels français du siècle, de François de Sales à Grignion de Montfort, ibid., p. 69-118.

posto questo grande e fecondo principio: «Dio Padre ha comunicato a Maria la sua fecondità, in proporzione della capacità di una pura creatura, onde darle il potere di produrre il suo Figlio e tutti i membri del suo mistico corpo che è la Chiesa»103. Si noti il nesso intimo tra la maternità corporale (verso il Capo,) e la maternità spirituale (verso i membri).

Ciò che avvenne, in modo potenziale, nel momento dell'Incarnazione del Verbo nel seno liliale di Maria, avviene in modo attuale ogni giorno, fino alla fine dei secoli, mediante la fede e il battesimo: «Dio Figlio vuole formarsi e, per così dire, incarnarsi in tutti i giorni, per mezzo della sua cara madre, nei suoi membri...»104.

2) In questo stesso secolo XVIII, il dottissimo BENEDETTO XIV, primo tra i Romani Pontefici, dichiarava che «la Chiesa Cattolica, istruita dal magistero dello Spirito Santo, ha sempre professato la massima devozione filiale verso Maria... come verso la più amorosa delle madri, a Lei lasciata in eredità dalla voce stessa di Gesù suo sposo morente»105.

---

103 «Dieu le Père a communiqué à Marie sa fecondité autanr qu'une pure creature en était capable, pour lui donner le pouvoir de produire son Fils et tous le; membres de son corps mystique» (Traité..., n. 17).

104 «Dieu le Fils veut se former et, pour ainsi dire, s'incarner tous les jours par sa chère Mère dans ses membres ...» (Traité .., n. 31). «Si Jésus-Christ, le chef des hommes, est né en elle, les prédestinées, qui sont les membres de ce chef, doivent aussi naitre en elle pour une suite necessaire. Une mème mère ne met pas au monde la tète ou le chef sans membres, ni les membres, sans la tète; autrement ce serait un monstre de nature; de mème, dans l'ordre de la grèce, le chef et les membres, naissent d'une mème mère ...» (ibid., n. 32). «Tous les prédestinés, pour ètre conformes a l'image du Fils de Dieu sont en ce monde cachés dans le sein de la très sainte Vierge ou ils sont gardé, nourris, entretenus et agrandis par certe bonne mère jusqu'a ce quelle les enfante à la gloire» (ibid., n. 33). La Beata Vergine è «moule de Dieu»: «Celui qui est jeté dans ce moule divin est bientot formé et moulé en Jésus-Christ, et Jésus-Christ en lui.. .. Mais souvenez-vous qu'on ne jette en moule que ce qui est fondu et liquide: c'est à dire qu'il faut détruire et fondre en vous le vieil Adam, pour devenir le nouveau en Marie» (ibid., n. 220).

105 «Catholica Ecclesia, Sancti Spiritus magisterio edocta, eandem... tamquam amantissimam Matrem extrema Sponsi sui morientis voce sibi relictam, filialis pieratis affectu prosegui studiosissime semper professa est» (BENEDETTO XIV, Bolla «Gloriosae Dominae» del 27 sett. 1748, cfr. Bullarium Romanum, Continuatio. Prato, t. II, 1846, p. 428, proemio).

18. SECOLO XIX

Dominano questo secolo, nel campo mariano, il Ven. Guglielmo Chaminade, Pietro Jeanjacquot, Giuseppe Scheeben e Gioacchino Ventura.

1) Secondo il P. Neubert S.M., «nessun teologo o autore spirituale prima di lui (il Ven. GUGLIELMO CHAMINADE) pare che abbia così bene approfondito ed esposto la dottrina della maternità spirituale106. P. Cole S.M., ritiene che questo elogio non è esagerato. «Dopo aver letto - dice - centinaia di autori vissuti prima del P. Chaminade, e dopo aver confrontato la loro dottrina con la sua, riteniamo che la valutazione del P. Neubert è ampiamente giustificata»107. Secondo il P. Cole, le principali caratteristiche della dottrina del P. Chaminade sulla Maternità spirituale sono tre: la completezza, l'insistenza sulla sua realtà e l'originalità (fondata sulla grazia materna di Maria, sulla relazione della Maternità spirituale sia con la vita cristiana che con l'apostolato)108.

Han posto in risalto, nel secolo XIX, il titolo di «Madre della Chiesa» il P. Pietro Jeanjacquot, Mattia Giuseppe Scheeben e P. Gioacchino Ventura.

2) Il P. JEANJACQUOT, S.J., nell'operetta «Maria cooperatrice della Redenzione e Madre nostra», scrive: «La Vergine SS. non è

---

106 «Nul théologien ou auteur spirituel avant lui ne semble avoir si bien creusé et exposé la doctrine de la maternité spirituelle» (NEUBERT, Notre Don de Dieu, p. 26).

107 «After reading hundreds of authors before the time of Father Chaminade and having compared their doctrine with his, we think that Fr. Neubert's evaluation is amply justified' (COLE W.J., S.M., The spiritual maternity of Mary according to the writings of Father William J. Chaminad, 1958, p. 343).

108 Cfr. COLE W. J., op. cit., p. 341-352. Merita particolare rilievo il testo seguente: «La sainte Vierge n'est pas seulement notre Mère, comrne on le croit ordìnairement par ignorance, parce qu'elle nous a adoptés pour ses

enfants, mais elle est notre Mère au sens plein du terme parce qu'elle nous a donné la naissance spirituelle ainsi vraiment qu'elle a donné la naissance naturelle au Christ» (Meditation VII, poinr 2; cfr. LE MIRE N., S. M., La Maternité spirituelle selon Monsieu, Chaminade, in «Nouvelle Revue Mariale» n. 7, 1955, p. 232-245). Questa maternità spirituale è una partecipazione della grazia capitale di Cristo: «Si son Fils est Père de tous les chrétiens par sa gràce capitale, Marie est leur mère par sa partecipation à cette mème gràce, parce qu'elle engendre vraiment avec son divin Fils les mem, bres du Corps mystique» (ibid., p. 346).

320

solamente Madre nostra di una maniera più sublime di quel che lo sia la Chiesa, ma è altresì Madre della Chiesa medesima: primieramente perché la Chiesa non è altro che la riunione di tutti i figli di Dio e non v'ha alcuno tra i figli di Dio che non sia figlio di Maria SS., e, in secondo luogo, perché avendo Gesù Cristo offerto il suo sangue per la Redenzione di ciascuno in particolare e per tutti insieme, desiderando che tutti formassero un solo corpo mistico con Esso Lui, la Vergine cooperò a quella Redenzione e la volle in quel modo stesso e con la stessa intenzione. Essa dunque ha concepiti nelle viscere del suo cuore, e partoriti veramente a pie' della Croce tutti gli uomini e con essi la medesima Chiesa» (Maria cooperatrice della Redenzione e Madre nostra, Roma, 1878, p. 166-167).

3) M. G. SCHEEBEN, nell'ultimo capitolo della sua Mariologia, tratta in modo originale e geniale della maternità spirituale di Maria SS. L'attività della Compassione di Maria - secondo Scheeben - è un'attività materna, ossia, generativa, come l'attività della Passione di Cristo Crocifisso è un'attività paterna. La prima - quella di Maria - consiste «nel dono del Figlio suo corporale nel quale Ella vive assai più che in Se stessa». Nel dono quindi della propria essenza e della propria vita la B. Vergine comunica agli uomini la vita della grazia, e così «agisce nella nuova nascita degli uomini, in forza della generazione materna». Dimostra poi le relazioni esistenti tra la maternità divina gaudiosa e la maternità spirituale dolorosa. Ella diviene perfetta madre degli uomini soltanto allorché portò nel suo cuore il sacrificio di Cristo: Ella infatti partorì nel dolore. Quantunque abbia dato alla luce Cristo senza dolore, tuttavia, fin dall'Incarnazione del Verbo Ella fu Madre dei dolori, poiché sapeva bene che il bambino che Ella gestava era destinato al sacrificio redentivo; e così si spiegano i dolori del parto dei quali parla l'Apocalisse, cap. XII. La B. Vergine non dà alla luce semplicemente i redenti dopo aver dato alla luce Cristo, ma dà alla luce Cristo stesso e i redenti in Cristo. Per provare poi la spirituale maternità di Maria adduce parecchi testi biblici (Apoc.1,2; Io. 19, 26-27; Is.55,3; 66,7; 1Cor.4,15). Paragona quindi la maternità di Maria con la maternità della Chiesa. La Chiesa è vera madre; ma Maria lo è ancora di più, essendo Essa più intimamente unita a Cristo: Essa è anche «Madre della

Chiesa»; mentre infatti Maria coopera, fondamentalmente, alla rigenerazione di tutto il genere umano da operarsi, la Chiesa in-

vece coopera soltanto alla Redenzione già operata, ossia, all'applicazione della Redenzione ai singoli uomini. La maternità di Maria è la radice e l'anima della maternità della Chiesa. La maternità della Chiesa non può né esistere né agire se non in quanto la maternità di Maria è inclusa in essa (nella maternità della Chiesa) e agisce in essa. Tra la maternità di Maria e la maternità della Chiesa esiste una relazione così mutua, così universale che una non si può perfettamente conoscere se non nell'altra e per l'altra. La maternità della Chiesa agisce in virtù della maternità di Maria, e la maternità di Maria prosegue la sua azione nella maternità della Chiesa. (Handbuch der Katholischen Dogmatik, t. III, Friburgi, 1822; dr. KERKVOORDE, La Mère virginale du Sauveur, p. 193-198)

4) P. GIOACCHINO VENTURA scrisse un'opera intera dal titolo: «La Madre di Dio, Madre degli uomini». In essa Maria SS. viene spesso appellata «Madre della Chiesa» (La Madre di Dio, Madre degli uomini, Roma, 1941, p. 19, 108, 109, 126). Nella «solenne dichiarazione di Gesù Cristo (Jo. 19, 26-27)» P. Ventura distingue, logicamente, «due parti. Nella prima il Salvatore ha costituito Maria in Madre della Chiesa... Nella seconda ha costituito la Chiesa e tutti i veri fedeli, in conseguenza, figli di Maria» (op. cit., p. 149).

Con ragione perciò Leone XIII asseriva che la Madonna è «in modo verissimo Madre della Chiesa»[109].

Degno di rilievo, nel secolo XIX; un fatto molto eloquente atto a dimostrare quali profonde radici avesse gettato, nell'anima cristiana, l'idea feconda della maternità spirituale di Maria: il sorgere, cioè, nella Chiesa, di vari Istituti o Associazioni religiose le quali, con la approvazione della S. Sede, nel loro stesso titolo esprimono la spirituale maternità di Maria o la correlativa filiazione spirituale degli uomini. Si contano infatti, nel secolo XIX, quattro Congregazioni maschili e 56 Congregazioni femminili. Non è da dimenticarsi la «Pia Unione delle Figlie di Maria» diffusa in tutto l'orbe cattolico.

---

109 «Huius singularis muneris et laboris partes ea suscepit obiitque magnanima, consecratis in cenaculo auspiciis. Christianae gentis primitias iam tunc sanctimonia exempli, auctoritate consilii, solatii suavitate, eflìcacitate sanctarum precum, admirabiliter fovit: verissime quidem Mater Ecclesiae ...» (LEONE XIII, Epist. Encicl. «Adiutricem populi»: cfr. Acta Leonis XIII, t. XV, p. 302).

19. SECOLO XX

È il secolo del trionfo di Maria «Madre della Chiesa».

1) All'inizio di questo secolo, nel 1902, il P. G.B. TERRIEN, S.J., pubblicava un'opera in due volumi dal titolo: «La Mère des hommes».

2) Molti scrittori, durante questo secolo, han trattato il tema della maternità spirituale sotto i vari aspetti (cfr., la Bibliografia). Secondo il Kenney, i principali scrittori moderni sono unanimi nell'ammettere l'abbondanza degli argomenti contenuti nelle fonti della Rivelazione (S. Scrittura e Tradizione), nelle dichiarazioni del Magistero Ecclesiastico e nelle ragioni teologiche (Mary's Spiritual Maternity according to modern Writers, Washington D.C., 1957).

3) La Maternità spirituale, inoltre, in questo nostro secolo, è stata oggetto di particolare studio da parte di varie Società Mariologiche (Spagnola, Americana del Nord, Canadese, Francese: cfr. Bibliografia).

4) La Maternità spirituale, in fine, è stata oggetto di studio profondo da parte dei due Congressi Mariologici tenuti a Città del Messico nel 1957 e nel 1960 (La Maternidad Espiritual de Maria. Conferencias en los Congresos Mariol6gicos 7-12 octubre 1957 y 9-12 octubre 1960. Editoria! «Jus» Mexico, 1961).

5) Nel 1954, tutta la Gerarchia Messicana chiedeva al S. Padre Pio XII la definizione dogmatica della Maternità spirituale di Maria SS. La stessa petizione venne fatta, nel 1959, anche al S. Padre Giovanni XXIII.

6) Finalmente, il 21 novembre 1964, a conclusione della Terza Sessione del Concilio Vaticano II, il S. Padre Paolo VI proclamava solennemente Maria SS. «Madre della Chiesa».

323

IV. Elaborazione teologica ed armonie razionali

Dinanzi al mistero di Maria SS., vera nostra Madre nell'ordine soprannaturale della grazia, la ragione, illuminata dalla fede, può prestare due cose:

I. elaborare teologicamente il dato rivelato;

II. rilevare le armonie di un tale mistero.

1. ELABORAZIONE TEOLOGICA DEL DATO RIVELATO

Questa elaborazione si può ridurre a due punti fondamentali, vale a dire: 1) Maria SS. in tanto è vera Madre spirituale degli uomini, in quanto è vera Madre corporale di Cristo Capo degli uomini; 2) Siccome Cristo è Capo di tutti gli uomini, ne segue che Maria SS. sia Madre spirituale di tutti gli uomini.

1) Maria SS., in tanto è vera Madre «spirituale» degli uomini in quanto è vera Madre «corporale» di Cristo «Capo» degli uomini. In forza, infatti, dell'Incarnazione, verificatasi con la maternità divina, Cristo è diventato Capo degli uomini (loro rappresentante dinanzi a Dio) e gli uomini son diventati membri di Cristo (misticamente inclusi nell'Umanità di Lui). Concependo quindi corporalmente Cristo (il Capo), Maria SS. concepiva spiritualmente anche le membra di quel Capo, i Cristiani, la Chiesa (corpo mistico di Cristo), poiché il Capo e le sue membra son vitalmente, organicamente uniti, sono una identica realtà mistica. In altre parole: se Cristo è nostro Capo per mezzo di Maria, ne segue che noi, per mezzo di Maria, siamo membra di Cristo, incorporati a Lui, e perciò partecipi della vita di Lui.

Si potrebbe, forse, obiettare che, in un tale ragionamento, si passa da un ordine all'altro: dall'ordine fisico o corporale (maternità corporale) si passa all'ordine spirituale (maternità spirituale). Il Corpo mistico non è identico al corpo fisico (quello che Cristo riceve da Maria). Conseguentemente, si vede bene come Maria SS. possa dirsi madre corporale di Cristo, ma non si vede come possa dirsi madre spirituale del Corpo mistico di Cristo, dei cristiani.

Ma è necessario tener presente che in quel corpo fisico che Cri-

324

sto ha preso da Maria, erano spiritualmente, ossia, misticamente inchiusi tutti gli uomini dei quali Cristo, come loro Redentore, diventa Capo spirituale (rappresentante dinanzi a Dio). Concependo quindi corporalmente il corpo fisico di Cristo, concepiva anche, spiritualmente, il Corpo mistico di Lui. Inoltre, è necessario tener presente che l'Incarnazione era per se stessa ordinata alla Redenzione: la Vergine diede direttamente la vita fisica o corporale al Capo precisamente perché le membra ricevessero la vita spirituale da quel Capo, al quale erano virtualmente unite fin dall'inizio della Redenzione (ossia, fin dal primo istante del concepimento corporale di Cristo da parte di Maria). Insieme al Redentore (al Capo), la Vergine concepì e portò misticamente, spiritualmente, nel suo seno, tutti i redenti (membra di quel Capo). Il libero consenso di Maria perciò era diretto ad un duplice oggetto: il concepimento fisico o corporale di Cristo e il concepimento spirituale o mistico dei Cristiani (membri di Cristo Capo) avvenuti contemporaneamente nel suo seno liliale.

2) Siccome Cristo è «Capo» di tutti gli uomini, ne segue che Maria SS. sia «Madre spirituale» di tutti gli uomini. Per cogliere il significato preciso di questa asserzione, è necessario distinguere la maternità spirituale di Maria SS. in atto primo e la maternità spirituale di Maria SS. in atto secondo.

In atto primo (ossia, nell'ordine della cosiddetta Redenzione oggettiva, consistente nell'operazione della Redenzione) Maria SS. è madre di tutti gli uomini, senza eccezione, ossia, di tutta l'umanità. Ella ha concepito spiritualmente tutti gli uomini a Nazareth (allorché concepì il loro Capo, il Redentore, iniziando così la Redenzione) e li ha dati alla luce spiritualmente sul Calvario (allorché la Redenzione ebbe il suo compimento).

In *atto secondo*, invece (ossia, nell'ordine della cosiddetta Redenzione soggettiva o applicazione della Redenzione ai soggetti), Maria SS. è madre spirituale degli uomini in modo o grado diverso, proporzionato al modo o grado in cui Cristo è loro Capo110. Di alcuni, infatti, Cristo è Capo (e Maria Madre) solo in potenza; di altri, invece, Cristo è Capo (e Maria è Madre) anche in atto; di altri, infine, Cristo non è Capo (e Maria non è Madre) né in potenza né in atto.

---

110 Cfr. S. TH., III, q. 8, a. 3.

Di alcuni, innanzitutto, Cristo è Capo (e Maria SS. è Madre) solo in potenza: e sono gli infedeli privi della fede e della vita della grazia (santificante), in quanto sono destinati anch'essi (e perciò in potenza) alla fede e alla vita soprannaturale della grazia.

Di altri, invece, Cristo è Capo (e Maria SS. è Madre) in atto, però in tre modi diversi: imperfetto, perfetto e perfettissimo. Cristo è Capo (e Maria SS. è Madre spirituale) in atto imperfetto di quei cristiani i quali sono uniti a Lui (al corpo mistico) solo mediante la fede, senza la carità (ossia, non sono in stato di grazia). Cristo è Capo (e Maria SS. è Madre) in atto perfetto di tutti quei cristiani i quali, oltreché con la fede, sono uniti a Cristo mediante la carità che, durante la vita presente, è sempre imperfetta. Cristo è Capo (e Maria è Madre) in atto perfettissimo di quei cristiani soltanto che già godono la visione beatifica di Dio ed hanno la perfetta carità della Patria, ossia, i Beati.

Di alcuni, infine, Cristo non è Capo (e Maria non è Madre) né in potenza né in atto: e sono i dannati. Essi non sono più figli di Maria, quantunque lo siano stati.

2. ARMONIE DEL MISTERO DELLA MATERNITÀ SPIRITUALE

Nella spirituale maternità di Maria SS. verso la Chiesa (mistico corpo di Cristo) e verso i singoli membri della Chiesa, la ragione umana, illuminata dalla luce

divina della fede, trova una triplice fondamentale armonia o. convenienza: verso Dio, verso gli uomini e verso Maria SS.

1) *Armonia e convenienza della maternità spirituale verso Dio*.

La spirituale maternità di Maria SS. verso la Chiesa appare convenientissima se viene considerata in relazione alle tre persone della SS. Trinità, ossia, in relazione alla persona del Padre, in relazione alla persona del Figlio e in relazione alla persona dello Spirito Santo.

a) Convenientissima, in primo luogo, è la Maternità spirituale di Maria SS. se si considera in relazione alla persona del Padre. L'eterno Padre, infatti, ha un solo Figlio naturale (generato dalla sua sostanza) e innumerevoli figli adottivi. Ciò posto, era convenientissimo che, come si era associata la Vergine SS. nella generazione del

326

Figlio suo naturale, così se l'associasse anche nella generazione dei suoi figli adottivi; come se l'era associata nella fecondità naturale: così se l'associasse anche nella fecondità soprannaturale della grazia.

In Dio, infatti, vi è una doppia fecondità: una della natura e l'altra della carità. In forza della fecondità della natura, l'eterno Padre, fin dall'eternità, ha generato il Figlio suo naturale, in tutto a Lui uguale; in forza invece della fecondità della carità, l'eterno Padre, nel tempo, ha generato i suoi figli adottivi, partecipi della natura divina. Era perciò convenientissimo che la Vergine SS., come era stata partecipe della fecondità naturale dell'eterno Padre (generando la divina Persona del Verbo secondo l'umana natura), così fosse stata anche partecipe della fecondità della carità dello stesso eterno Padre (generando gli uomini alla vita soprannaturale della grazia divina). In tal modo, sia il Primogenito (Cristo) sia tutti gli altri «fratelli» di Lui, oltre ad avere uno stesso Padre, han potuto avere anche una stessa Madre, Maria.

b) È *convenientissima*, in secondo luogo, la maternità spirituale di Maria SS. se si considera in relazione alla persona del Figlio. Più volte, infatti, Gesù si è detto nostro «Fratello» (Mt. 12, 49- 50; 25, 40; 28, 10; Giov. 20, 17). Il Figlio di Dio, anzi, si è incarnato per diventare «il Primogenito tra molti fratelli» (Rom. 8, 29). Ma è evidente che Gesù non potrebbe appellarsi, almeno pienamente, nostro fratello se, oltre al Padre, non avesse comune con noi anche la Madre, Maria SS.

Egli, inoltre, come nostro fratello, non ci avrebbe messo completamente a parte di tutto ciò che aveva se, dopo averci dato Se stesso, sotto le specie Eucaristiche, non ci avesse dato anche la sua SS. Madre.

c) È *convenientissima*, in terzo luogo, la maternità spirituale di Maria SS., se si considera in relazione allo Spirito Santo. Era convenientissimo, infatti, che questa terza persona della SS. Trinità, intervenisse nella generazione del Cristo

totale, Capo e corpo; come era intervenuta nella generazione del corpo fisico di Cristo, così era convenientissimo che intervenisse anche nella generazione del corpo mistico del medesimo; come era intervenuto nella generazione del Capo, così era convenientissimo che intervenisse anche nella generazione delle mistiche membra di quel Capo, le quali, «mosse dallo

327

Spirito Santo, sono figli di Dio» (Rom. 8, 15), per mezzo dello Spirito Santo il quale abita negli uomini giustificati, li muove coi suoi impulsi divini, stabilendo, tra gli uomini e Dio, la relazione di figli a Padre, per cui esclamano; «Abba! O Padre!» (ibid.). Anche dei Cristiani, come di Cristo, si può ripetere, col Simbolo: «fu concepito per opera dello Spirito Santo, nacque da Maria Vergine».

2) *Armonia e convenienza della maternità spirituale verso gli uomini*.

a) *Analogia tra l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale*. Questa armonia o convenienza si desume dall'analogia esistente tra l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale, tra la vita naturale e la vita soprannaturale, a causa della loro comune origine da Dio. La grazia, infatti (che è principio dell'ordine soprannaturale) non distrugge h natura ma la perfeziona.

Ciò premesso, non è difficile comprendere come le necessità della vita soprannaturale siano analoghe alle necessità della vita naturale. Orbene, nella vita e nella famiglia naturale, Dio providentissimo, oltre ad un padre, ci ha dato anche una madre. Era perciò convenientissimo che, anche nella vita e nella famiglia soprannaturale, oltre al Padre, ci avesse dato anche una Madre, la Madre di tutte le madri, la madre veramente ideale. Tutto ciò che nelle madri naturali vi è di imperfetto, di difettoso, di debole; tutto ciò che impedisce di essere madre nel senso più pieno e più perfetto della parola, è completamente assente da Maria, l'unica Madre veramente ideale. Al contrario, tutto ciò che di bello, di grande, di perfetto e di sublime vi è nelle madri naturali, è presente, nel più alto grado, in Maria. Quanto più una madre si assomiglia a Maria e tanto più è madre.

Come la madre nell'ordine naturale ci dà la vita naturale e la cura fino al suo pieno sviluppo, così anche la Madre nostra nell'ordine soprannaturale, ci dà la vita soprannaturale della grazia e ne cura la conservazione e lo sviluppo, fino a che la vita di grazia non si trasformi in vita di gloria.

Maria SS. quindi, quale vera madre, ci comunica innanzitutto la vita soprannaturale della grazia, ossia, la vita stessa di Dio, facendo sì che la vita di Cristo, nostro Capo, circoli in noi, membri del

suo Corpo mistico (1Cor. 12 e altrove), di modo che ciascuno di noi possa ripetere con l'Apostolo: «Vivo non già io, ma vive in me Cristo» (Gal.2,20), oppure: «La mia vita è Cristo» (Fil. 1, 21). Aveva detto Gesù: «Io sono la vite e voi i tralci. Colui il quale dimora in me e nel quale io dimoro, porta abbondanti frutti» (Giov. 15, 5). Una medesima linfa vitale, infatti, circola nel ceppo e nei rami della vite; e così, una medesima vita circola in Cristo Capo e nei cristiani, sue membra: la vita soprannaturale della grazia (la grazia abituale o santificante) che è come l'anima dell'anima nostra. In che modo Maria SS. ci comunica la vita soprannaturale della grazia? Cooperando, con l'Umanità di Cristo, a distribuirci quella grazia che Ella, insieme con Cristo, ci ha meritato, e così rendendoci partecipi della vita del Capo, Cristo.

Maria SS., oltre a darci la vita soprannaturale della grazia, ha cura della medesima, ossia, la conserva, la sviluppa mediante l'elargizione delle grazie attuali, che sono luce alla mente, forza alla volontà.

b) *Alcune obiezioni*. Si potrebbe forse obiettare che la maternità spirituale o soprannaturale, propria della nostra Madre celeste, è meno reale della maternità naturale, propria della nostra madre terrena, poiché la grazia, che ci dà la vita soprannaturale, viene prodotta da Dio, come da causa principale: Maria SS. ce la comunica solo come causa strumentale di Dio (causa principale) in unione con la Umanità sacrosanta di Cristo, ipostaticamente unita a Dio (causa principale).

Per sciogliere questa obiezione, è necessario tener presente che anche la vita naturale che ci viene trasmessa dalla nostra madre terrena procede da Dio: da Lui infatti procedono, per creazione, gli elementi che formano il corpo; da Lui procede, per creazione, l'anima, che informa il corpo. La madre è lo strumento secondario di cui si serve Iddio per comunicarci la vita naturale, come Maria SS. è lo strumento secondario di cui Dio si serve per comunicarci la vita soprannaturale.

Che anzi, la nostra madre celeste, nel comunicarci la vita soprannaturale, spiega un'attività molto superiore a quella spiegata dalla nostra madre terrena nel darci la vita naturale. Nella nostra madre terrena infatti il fatto misterioso della maternità si verifica in modo incosciente («Io non so come siete comparsi nel mio seno»: così

329

diceva ai suoi figli la madre dei Maccabei, II, 7, 22); nella nostra madre celeste invece il fatto, non meno misterioso, della sua maternità spirituale, è avvenuto in modo cosciente, sapendo e volendo, come risulta dal racconto dell'Annunziazione. La maternità della nostra Madre celeste non è perciò meno reale di quella della nostra madre terrena.

Si potrebbe inoltre obiettare: le nostre madri terrene, per comunicarci la vita naturale, ci han dato una parte della loro sostanza; la nostra Madre celeste, invece, non fa altrettanto per comunicarci la vita soprannaturale.

Per sciogliere questa obiezione, è necessario tener presenti due cose: 1) anche la nostra Madre celeste - come la madre terrena - per comunicarci la vita soprannaturale, ci dà qualcosa di suo, ossia, la grazia santificante, da Lei meritata (oltreché da Cristo) e perciò ci dà qualcosa di suo: 2) l'ordine delle cose materiali è molto diverso dall'ordine delle cose spirituali. Nell'ordine delle cose materiali (dentro il quale si muove la maternità umana) chi dona viene a subire una diminuzione; nell'ordine delle cose spirituali, al contrario (dentro il quale si muove la maternità spirituale), chi dona non subisce alcuna diminuzione: così, per esempio, avviene allorché il dotto comunica la sua scienza ad altri; e così parimenti avviene nel caso di Maria SS. Madre nostra spirituale: la pienezza della sua vita di grazia non subisce la minima diminuzione pel fatto che Ella, strumentalmente, la comunica agli altri. A causa di questa fondamentale differenza, la maternità naturale è necessariamente limitata ad un determinato numero di figli; mentre la maternità spirituale può abbracciare un numero indeterminato di figli.

Si noti, inoltre, la grande differenza esistente tra la madre terrena e la nostra madre celeste. La nostra madre terrena, ad un figlio che, per la morte, viene a perdere la vita naturale, non può in alcun modo ridonargliela; mentre la nostra madre celeste, a tutti coloro che, col peccato mortale, perdono fa vita soprannaturale della grazia, può ridonarla.

Si noti, infine, un'ultima grande differenza tra la nostra madre terrena e la nostra madre celeste. La nostra madre terrena esercita le sue funzioni e premure materne fino ad un certo punto, ossia, fino a che il figlio non ha raggiunto il suo pieno sviluppo e, per conseguenza, una vita indipendente; la nostra madre celeste, invece, esercita le sue funzioni materne e le sue premure fino a che ciascun suo figlio

330

spirituale non abbia raggiunto la gloria del cielo, poiché solo in quel momento raggiunge il suo pieno sviluppo. Il tempo che corre tra il battesimo (per i bambini) o il dono della fede (per gli adulti) e l'ingresso in cielo, è analogo al tempo che corre tra il concepimento e la nascita. In questo periodo (quello tra il concepimento e la nascita) l'azione della madre è insostituibile.

3) *Armonia e convenienza della maternità spirituale verso Maria SS. e le sue grandezze*. Queste grandezze riguardano sia la singolare missione, sia i singolari privilegi di Maria.

a) La Maternità spirituale e la singolare missione di Maria. Riguardo alla singolare missione di Maria: Madre di Dio e Mediatrice tra Dio e gli uomini. Mirabile, in primo luogo, è l'armonia tra la maternità di Maria verso Dio e la maternità di Maria verso gli uomini: questa seconda non è altro che un prolungamento, un'estensione della prima, poiché la prima è stata da Dio ordinata alla seconda (Dio è diventato uomo, perché l'uomo diventasse Dio, e ciò per mezzo di Maria). «Madre di Dio» e «Madre degli uomini» sono due titoli i quali esprimono, in modo divinamente armonioso, un'unica, completa realtà: Maria SS. Madre del Cristo totale (Capo e membra).

Mirabile, in secondo luogo, l'armonia tra la maternità spirituale universale di Maria e la sua Mediazione universale. Tre, infatti, sono i momenti fondamentali della sua Mediazione universale: l'Incarnazione (inizio della Redenzione), la Passione e morte di Cristo (compimento della Redenzione) e l'applicazione della Redenzione ai singoli uomini. Orbene, tre (corrispondenti ai tre suddetti, propri della Mediazione) sono anche i momenti fondamentali della maternità spirituale di Maria SS., vale a dire: l'Incarnazione (allorché la Redenzione ebbe inizio: concependo corporalmente il Capo, concepì spiritualmente anche le membra di quel Capo), la Passione e morte di Cristo (allorché la Redenzione ebbe termine e la Vergine diede alla luce il Corpo mistico di Cristo) e l'applicazione della Redenzione (mediante la distribuzione di tutte le grazie della Redenzione ai singoli uomini). La Maternità spirituale di Maria SS. quindi non è altro che una logica conseguenza della Mediazione universale, anzi, sotto un certo aspetto, viene a coincidere con essa.

331

b) *La Maternità spirituale di Maria e i suoi singolari privilegi*.

Tutti i singolari privilegi di Maria (l'Immacolato Concepimento, la pienezza della grazia, la immunità da qualsiasi colpa attuale, la perpetua verginità, l'Assunzione in anima e corpo alla gloria del Cielo) le sono stati concessi da Dio per renderla non soltanto degna Madre di Dio, ma anche degna madre degli uomini. Vi è perciò una divina, arcana armonia tra la Maternità spirituale e i singolari privilegi mariani, i quali si prospettano in una nuova luce.

Più in particolare: la completa immunità della Vergine da qualsiasi peccato sia originale (o ereditario) sia personale o attuale (lato negativo della sua santità), la poneva in grado di compiere in modo eminente il suo sublime compito di Madre spirituale degli uomini, poveri peccatori, ai quali ha ridonato la vita soprannaturale della grazia divina. La sua pienezza di grazia, e perciò di vita soprannaturale (lato positivo della sua santità), la più grande dopo quella di Cristo, era la più degna disposizione alla maternità del Cristo totale: la «pienezza di grazia» ci rivela la pienezza di carità con la quale Ella ha cooperato generosamente al concepimento e alla nascita spirituale dei fedeli nella Chiesa, sia a Nazareth sia sul Golgota. Una tale «pienezza di grazia», da Maria si riversò su tutta la Chiesa, mistico corpo di Cristo. La perpetua

verginità di Maria, mentre la faceva rinunziare alla maternità secondo la carne (ad eccezione dell'unico Figlio da Lei verginalmente concepito e poi verginalmente dato alla luce) la rendeva Madre, secondo lo spirito, di tutti gli uomini, comunicando loro la vita soprannaturale della grazia. La sua Assunzione in anima e corpo alla gloria del cielo la metteva in grado di vedere in Dio tutti e singoli i suoi figli pellegrinanti verso la Patria, di seguirli in ogni istante della loro esistenza, curandoli maternamente, sostenendoli nelle lotte coi loro spirituali nemici, consolandoli nelle loro afflizioni.

332

Bibliografia pp. 332-344 (omessa)

345

II.

MARIA SS. «REGINA» DELLA CHIESA

Il Concilio Vaticano II insegna: «L'Immacolata Vergine .... dal Signore (fu) esaltata quale Regina dell'universo, perché fosse più pienamente conformata col Figlio suo, Signore dei dominanti (cfr. Ap. 19, 16)» (Costit. «Lumen Gentium», n. 59). E rimanda, ovviamente, all'Enciclica «Ad caeli Reginam» di Pio XII.

Se la Vergine è «Regina dell'universo», in senso ancora più pieno e più nobile Ella è «Regina della Chiesa», corpo mistico di Cristo. La Chiesa, come è il «Regno di Cristo», così è anche il «Regno di Maria».

Maria SS., infatti, insieme a Cristo (e subordinatamente a Cristo, come il Collo è subordinato al Capo), non solo comunica la vita soprannaturale a tutti i membri del mistico Corpo di Cristo (come Madre), ma esercita anche, con Cristo (e subordinatamente a Cristo) un vero dominio (come Regina) su tutti i membri (sia in atto che in potenza) dello stesso mistico Corpo di Cristo.

Preliminari

Per cogliere il senso preciso e pieno di questo nobilissimo titolo («Regina della Chiesa») è necessario premettere alcune precisazioni, relative ai punti seguenti: 1. i termini «Re» e «Regina»; 2. la Regalità propria del popolo di Dio; 3. la Regalità propria di Maria; 4. gli avversati della Regalità di Maria; 5. divisione della trattazione.

1. I TERMINI «RE» E «REGINA»

I termini «Re» e «Regina» derivano, etimologicamente, da «regere», ossia, ordinare le cose al loro fine; conseguentemente, secondo S. Tommaso, vengono appellati «Re» e «Regina» coloro

346

ai quali incombe l'ufficio di «reggere», ossia, «di ordinare la moltitudine di una società perfetta al fine comune»[1].

Ma affinché un «Re» o una «Regina» siano in grado di ordinare, di dirigere la moltitudine di una società al suo fine comune, è necessario un vero primato, non solo di eccellenza, ma anche di potenza o di dominio sopra tutti gli altri membri della società[2]. Si richiede, quindi, in un Re, un «animo regale», ossia, un animo tutto penetrato dal fatto che tutta la propria esistenza è ordinata al bene comune.

Siccome la Regalità di Maria è analoga a quella di Cristo, ed è una partecipazione della medesima, ne segue che per avere idee chiare e precise sulla Regalità di Maria, giovi molto avere prima idee chiare e precise sulla Regalità di Cristo, come ci viene ampiamente presentata dal S. P. Pio XI nell'Enciclica «Quas primas” dell'11 dicembre 1925 (per l'istituzione della festa della Regalità di Cristo) (Cfr. AAS 17 [1925] p. 593-610).

L'Enciclica «Quas primas», innanzitutto, rivendica a Cristo un'autorità suprema, un dominio assoluto su tutte le cose create: «essendo Egli della stessa sostanza del Padre, non può non avere tutto comune con Lui» (l. c., p. 596). I titoli di Cristo alla regalità universale sono due: il diritto di natura (fondato sull'Unione ipostatica), ossia, perché Dio; e il diritto di conquista (fondato sulla Redenzione, ossia, perché Redentore (l. c., p. 599). Viene descrit-

---

1 S. TOMMASO D'AQUINO, De regimine principum, L. I, c. 1. Il libro I e parte del libro II sono sicuramente di S. Tommaso. Il rimanente, dai critici, viene at tribuito a COLOMBO DA LUCCA, discepolo dell'Aquinate. Ed. Taurini, 1924, p. 3.

In ogni società è indispensabile, per il bene comune, un potere direttivo. Lo stesso Angelico Dottore fa rilevare che l'uomo, come singolo, non avrebbe bisogno di una causa estrinseca che lo diriga al fine da raggiungere; in questo caso, infatti, sarebbe sufficiente la ragione umana: l'uomo sarebbe re a se stesso, subordinato a Dio, sommo re, in quanto con il lume della ragione, datogli da Dio, dirigerebbe se stesso in tutti i suoi atti. Ma siccome l'uomo è per sua natura essere socievole, deve avere la possibilità e la facilità di trovare nella società il necessario al suo governo; diversamente, se ciascuno si occupasse egoisticamente di se stesso e nessuno si consacrasse alla direzione degli interessi comuni, la società stessa correrebbe il rischio di dissolversi, così come si dissolverebbe e perirebbe il corpo dell'uomo, se mancasse di una forza direttrice che faccia servire tutte le membra a beneficio del corpo.

2 «Non si può affatto chiamare re colui che non abbia per se stesso ciò che è necessario per regnare, cioè una superiorità di tutti i beni dell'anima e del corpo e di tutte le cose esteriori» (S. TOMMASO, Ethic., 8, 10, 2). «Bisogna che per natura il re si differenzi dai propri sudditi, in virtù della sua grande perfezione». (S. TOMMASO, Polit., I, 10, 3).

ta la natura della Regalità di Cristo: essa è primariamente spirituale (ossia, il suo regno «non è di questo mondo») e secondariamente anche temporale e civile (l. c., p. 600), e si estende a tutte le creature, uomini ed angeli. Vengono poi determinati anche i tre poteri propri, specifici del Re: il potere legislativo, il potere giudiziale e il potere coercitivo (l. c., p. 599).

Vedremo in quale modo e in quale misura questi elementi propri della Regalità di Cristo si possono applicare a Maria SS. È bene avvertire anche che i termini «Signore» e «Signora» sono spesso sinonimi di «Re» e di «Regina».

2. LA «REGALITA'» PROPRIA DEL «POPOLO DI DIO»

Secondo la S. Scrittura, tutto il «popolo di Dio», ossia, il popolo cristiano (la Chiesa), oltreché al carattere sacerdotale, partecipa anche al carattere «regale» di Cristo (di cui è il corpo mistico) in proporzione all'unione che i vari membri hanno col Capo (Cristo). Così, per esempio, S. Pietro chiama i cristiani «stirpe eletta, sacerdozio regale» (1Pt. 2, 9). Nell'Apocalisse, il carattere sacerdotale e regale viene attribuito a tutti coloro che sono stati redenti dal sangue di Cristo: «(Tu) - cantano a Cristo i 24 Seniori - fosti ucciso, e hai riscattato a Dio, col tuo sangue, anime d'ogni tribù e lingua, d'ogni popolo e nazione, e ne hai fatto per il nostro Dio un regno e tanti sacerdoti, e regneranno sopra la terra» (Apoc. 5, 9-10). E a tutti i cristiani che vinceranno il Dragone infernale viene fatta la promessa: «Al vittorioso darò di sedere con

me sul mio trono, come anch'io vinsi e mi assisi insieme col Padre mio sul Suo trono» (Apoc., 3, 21).

Anche nella Tradizione cristiana non di rado viene messa in rilievo la dignità «regale» (oltre a quella «sacerdotale») propria del cristiano. Così, per esempio, S. Giovanni Crisostomo, parlando della dignità del cristiano, dice: «Che cosa significa, infatti: Egli ci ha unti e sigillati? Significa: Egli ci ha dato lo Spirito per mezzo del quale ha operato le due cose, facendoci, nello stesso tempo. profeti, sacerdoti e re. Nei tempi antichi, infatti, queste tre dignità ricevevano l'unzione. Ma ora noi non possediamo l'una o l'altra di queste dignità: le possediamo tutte e tre insieme» (Homil. III in Epist. II S. Pauli ad Cor., n. 5, PG 36, 364). Un poco più in giù

348

asserisce: «Così anche tu sei diventato re, sacerdote e profeta nel fonte battesimale» (ibid., n. 37).

«Terminato il battesimo - ha scritto S. Massimo di Torino - infondiamo sul vostro capo il crisma, cioè l'olio della santificazione, dimostrando così che ai battezzati viene conferita da Dio la dignità regale e sacerdotale. Infatti, nel Vecchio Testamento, coloro che venivano eletti alla dignità sacerdotale e regale, venivano unti con l'olio santo e precisamente mediante l'unzione del capo. In tal modo, gli uni ricevevano il potere di regnare, gli altri il potere di offrire sacrifizi» (Tract. III de Baptismo; PL 57, 777 s.).

Anche nella liturgia, nella benedizione del crisma (il giovedì santo), il Vescovo dice: «Ti supplichiamo, o Signore Santo,...che ti degni santificare con Ia tua benedizione quest'olio creato da Te, e di riempirlo delia virtù delio Spirito Santo, mercé la potenza di Cristo tuo Figlio, dal cui santo nome il crisma prende il nome, e col quale hai unto i sacerdoti, i re, i profeti...di modo che i cresimati, secondo che hai stabilito in questo sacramento, ricevano la dignità di re, di sacerdote e di profeta insieme al dono delia veste di immortalità».

In che cosa, precisamente, consiste questa «regalità» di ogni cristiano, di ogni battezzato? Essa è una partecipazione della regalità di Cristo. Tutto il suo mistico corpo, infatti, oltreché «sacerdotale», è anche «regale»; ed ogni membro di questo mistico corpo «regale» partecipa delia sua regalità. Ne segue perciò che, quanto più un membro del mistico corpo di Cristo Re è intimamente unito al Capo, e tanto più partecipa delia sua «regalità», ossia, del suo primato di eccellenza e del suo dominio su tutte le cose create.

Ciò posto, è facile comprendere come fra tutti i membri de! mistico corpo di Cristo, Maria SS. - membro singolare, sovreminente tutti gli altri membri - partecipi in modo unico, singolare, tutto suo proprio, della «Regalità» di Cristo.

3. LA «REGALITA'» PROPRIA DI MARIA SS.

Maria SS. è la Regina del Regno di Cristo.

Vi sono però tre sorte di «Regine», vale a dire: vi è la Regina-Madre (ossia, colei che è «Madre» del Re), vi è la Regina-Spo

349

sa (ossia, colei che è «Sposa» del Re), vi è la Regina-Re (ossia, un Re di sesso femminile, quale è, per esempio, la Regina d'Olanda. la Regina d'Inghilterra, ecc.).

Ciò premesso, solo nei primi due sensi (come Regina-Madre e, più ancora, come Regina-Sposa), Maria SS. può essere salutata «Regina» (non già nel terzo senso, come Regina-Re, con tutti e tre i poteri specifici o giurisdizionali del Re: il potere legislativo, il potere giudiziario e il potere coercitivo). Maria SS. partecipa la Regalità, ossia, il primato di Cristo, sia quello di eccellenza sia quello di potere, di vero dominio sui suoi sudditi (ossia un influsso dominativo sopra tutti gli altri membri della Società soprannaturale, la Chiesa, analogo all'influsso di Cristo), onde dirigerli al loro fine comune, alla beatitudine eterna. La Regina infatti «è la donna che, per il suo titolo di donna, si unisce al Re come tale, per completarlo non solo nel suo essere e nella sua vita di uomo, ma anche nel suo essere e nella sua vita di Re» (Nicolas M. J., O. P., La Vierge-Reine, in «Revue Thomiste» 45 [1939] p. 17)3.

I titoli della Regalità, anche per Lei - come per Cristo - sono due: il diritto di natura (perché Madre di Dio, Re dell'universo) e il diritto di conquista (perché Corredentrice del genere umano). La sua Regalità - come quella di Cristo - è principalmente spirituale, soprannaturale, e secondariamente è anche temporale, naturale: essa è universale, e si estende tanto quanto si estende la Regalità di Cristo.

4. GLI AVVERSARI DELLA «REGALITÀ» DI MARIA

Sono i Protestanti sia antichi che contemporanei.

1) I Protestanti antichi. I primi a negare la Regalità di Maria sono stati il celebre Erasmo di Rotterdam (cattolico senza il senso cattolico) e Martin Lutero.

---

3 La donna, infatti, è stata creata da Dio per essere «l'aiuto adeguato dell'uomo» (Gen. 2, 18), ossia, il completamento fisico e psichico dell'uomo (metafisicamente perfetto in sé stesso), e ciò in via ordinaria, poiché in via

eccezionale, in un ordine e per un fine superiore (nello stato di verginità consacrata) si verifica una specie di superamento. Come via e regola ordinaria dunque, l'uomo e la donna, con le qualità che sono loro proprie, si completano a vicenda, fisicamente e psichicamente. An-

350

ERASMO DI ROTTERDAM, pur riconoscendo che il titolo di «Regina» si trova frequentemente negli scritti dei Santi Padri (ed è fondato sulla trascendente dignità di Maria), tuttavia egli non lo gradisce, per la semplice ragione che non è contenuto nella S. Scrittura. (Colloquia familiaria, ed. Tauchnitz, 2 voll., Lipsia 1892, vol. I, Colloquia de naufragio, p. 196).

Anche MARTIN LUTERO, per la stessa ragione addotta da Erasmo, negava che Maria SS. è «Regina». Dopo avere esaltato la Maternità divina, Lutero aggiunge: «Ci vuole però una misura affinché non si esageri chiamandola Regina del cielo». E aggiungeva: «Solo Gesù Cristo è Re e Signore. Maria non è né mia Regina, né mia consolazione, né mia vita» (LUTHERS WERKE, t. 10, p. 313 ss.). Ed altrove: «Tutti sono miei fratelli, mie sorelle, ed io sono fratello di Maria; noi invece l'abbiamo detta Signora della terra, Regina del Cielo» (Predigt iiber das Ave Maria [11 marzo 1523], Werke, t. 6, p. 61).

CALVINO condannava come «fantastici» i titoli di «Regina del cielo, stella della salvezza, porta della vita, nostra dolcezza, nostra speranza, nostra salvezza». (Harmonia Evangelica, in Luc. I, 48. Op., I, 45, Corpus Reformatorum, t. 73, col. 38).

Gli antichi Anglicani condannavano qualsiasi ricorso alla Vergine come a «Regina». Così, per es., WILLIAM CLAGETT condannava «coloro che, con riti molto solenni di culto reso a Lei come a Regina del cielo e della terra, ci farebbero credere e pretendono che crediamo che Ella si compiace di questo culto» (A discourse concerning tbe Worhip of the Blessed Virgin and the Saints, 1686. In «Enchiridion Theologicum Anti-Romanum» ed. E. Cardwell, Oxford, 1837, vol. III, p. 368 ss.). E G. HICKES aggiungeva: «Noi non dobbiamo tributare tale onore e venerazione a Lei sotto il carattere di Regina, che è solo dovuto al Re del Cielo» (Speculum B. M. Virginis, 1686, p. 32).

---

che il Re e la Regina, in quanto tali (il Re come capo supremo, la Regina col suo elemento materno), si completano a vicenda, fisicamente e psichicamente, affinché ne risulti un principio direttivo perfetto e completo.

351

2) I Protestanti contemporanei. MAX THURIAN, teologo della Chiesa Riformata, dopo aver rilevato che negli «Atti degli Apostoli», prima di Maria vengono nominati gli Apostoli e «le donne», asserisce: «Se oggi l'elenco

dovesse essere scritto di nuovo, i Teologi Cattolici non esiterebbero a metterla in testa del Collegio Apostolico, quale Santissima Regina degli Apostoli, o almeno prima delle sante donne. Questo è significativo. L'Autore degli Atti non dimostra un'evidente preoccupazione mariologica»4.

Il Valdese GIOVANNI MIEGGE, dopo aver riportato alcune invocazioni alla dea Iside (contenute nel romanzo autobiografico di Apuleio dal titolo Le Metamorfosi), tra l'altro, asserisce: «.. .la Vergine Maria non avrebbe potuto diventare la Regina della Chiesa trionfante e militante se non si fosse assisa sul trono di Iside e non avesse cinto la corona turrita di Cibele ...» (La Vergine Maria. Saggio di storia del dogma. Torre Pellicce. Editrice Claudiana, 1950, p. 89).

5. DIVISIONE DELLA TRATTAZIONE

Considereremo la Regalità di Maria:

I. nell'insegnamento del Magistero Ecclesiastico;

II. nei suoi fondamenti biblici;

III. nei suoi fondamenti tradizionali;

IV. nelle sue armonie teologiche.

---

4 MAX THURIAN, Mariology Reformed, p. 305, in «Ways of Worship», London, 1951.

È da rilevare che gli «Atti», nell'enumerazione, seguono l'ordine gerarchico; e Maria, nella Chiesa militante, non ha una funzione gerarchica. Ciò non ostante, oltre gli Apostoli, una sola persona (fra le donne) viene nominata negli Atti, Maria: indizio evidente della «preoccupazione mariologica» di S. Luca, autore degli Atti.

I. L'insegnamento del Magistero Ecclesiastico

L'insegnamento del Magistero Ecclesiastico sulla Regalità di Maria si trova mirabilmente sintetizzato nella Enciclica «Ad caeli Reginam» di Pio XII (11 ottobre 1954: AAS 46 [1954] p. 625- 640), in occasione della istituzione della

festa liturgica di Maria SS. Regina, a conclusione dell'Anno Mariano 1954. Si trova inoltre in modo rilevante nella sacra Liturgia.

1. L'ENCICLICA «AD CAELI REGINAM» DI PIO XII

L'Enciclica «Ad caeli Reginam», oltre all'Introduzione, d'indole storica, ed alla Conclusione, d'indole parenetica, si può dividere logicamente in 3 parti, nelle quali vengono esposti: 1. il fatto o la realtà; 2. il fondamento e 3. la natura della Regalità di Maria.

Nell'Introduzione vengono rapidamente esposti quattro punti, vale a dire: 1. la devozione e la fiducia dei fedeli nella loro celeste Madre e Regina «fin dai primi secoli della Chiesa»; 2. le varie testimonianze di pietà filiale tributate dal Pontefice Pio XII alla Vergine (la definizione dogmatica dell'Assunzione, l'indizione dell'Anno Mariano, le continue esortazioni rivolte ai fedeli, particolarmente il Radiomessaggio del 13 maggio 1946 per la incoronazione solenne della Madonna di Fatima, da Lui stesso appellato il «Radiomessaggio della Regalità di Maria», l'istituzione della festa liturgica di Maria Regina, «a coronamento» di tutte queste testimonianze della sua pietà mariana, a degna «conclusione dell'Anno Mariano» e «per venire incontro alle insistenti richieste» che gli erano pervenute).

1) *Il fatto, ossia, la realtà della Regalità di Maria.*

L'Enciclica asserisce che la Regalità di Maria «non è una nuova verità proposta al popolo cristiano», ma è una verità molto antica. Essa trova la sua solida base teologica su otto cose: 1. sull'«innata devozione del popolo cristiano»; 2. nella S. Scrittura; 3. negli scritti dei Padri; 4. nell'insegnamento dei Teologi; 5. nell'insegnamento dei Papi; 6. nei libri della Sacra Liturgia; 7. nell'Arte

353

ispirata dalla Fede; 8. nel rito dell'incoronazione delle immagini o statue della Madonna.

a) «*L'innata devozione del popolo cristiano*». Il «popolo cristiano» - dice l'Enciclica - «ha sempre creduto, e a ragione, anche nei secoli passati», che Maria SS. «al disopra di tutte le altre creature, ricevette singolarissimi privilegi di grazia». Il germe dal quale è sbocciata, nel popolo cristiano, una tale credenza (ossia, l'attribuire «alla Madre di Dio una regale preminenza su tutte le cose»), è costituito dalla considerazione degli «intimi legami che uniscono la Madre al Figlio».

b) *La Sacra Scrittura*. Vengono indicati due luoghi: le parole dell'Arcangelo Gabriele a Maria (sul regno eterno del Figlio) e le parole di Elisabetta (che chiamò Maria SS. «Madre del Signore»). Da questi due luoghi gli antichi scrittori della Chiesa han dedotto la Regalità di Maria.

c) *Gli scritti dei Padri*. L'Enciclica riporta testi presi da S. Efrem, S. Gregorio Nazianzeno, Prudenzio, ps. - Origene, S. Girolamo, S. Pietro Crisologo, S. Epifanio, S. Andrea di Creta, ps. - S. Modesto, S. Germano, S. Giovanni Damasceno, ps. - Venanzio Fortunato, S. Ildefonso di Toledo.

d) *L'insegnamento dei Teologi della Chiesa*. «I Teologi della Chiesa - dice l'Enciclica - raccogliendo l'insegnamento di queste e di altre molte testimonianze antiche, han chiamato la Vergine Regina di tutte le cose create, Regina del mondo, Signora dell'universo».

e) *L'insegnamento dei Papi.* «I Sommi Pastori della Chiesa - dice l'Enciclica - non mancarono di approvare e incoraggiare la devozione del popolo cristiano verso la celeste Madre e Regina, con esortazioni e lodi». Lasciando quindi da parte i documenti dei Papi recenti, l'Enciclica si limita a citare S. Martino I (sec. VII), S. Agatone (sec. VII), Gregorio II (sec. VIII), Sisto IV (sec. XV), Benedetto XIV (sec. XVIII).

f) *I libri liturgici*. «La Sacra Liturgia - dice l'Enciclica - che è lo specchio dell'insegnamento tramandato dai Padri e affidato al

popolo cristiano, ha cantato, nel corso dei secoli, e canta continuamente, sia in Oriente che in Occidente, le glorie della celeste Regina». E adduce testimonianze sia dell'Oriente (liturgia armena, bizantina, etiopica) sia dell'Occidente.

g) *L'Arte cristiana*. «L'arte, ispirata ai principi della fede cristiana e perciò fedele interprete della spontanea e schietta devozione popolare, fin dal Concilio di Efeso, è solita rappresentare Maria come Regina e Imperatrice, seduta in trono e ornata delle insegne regali, cinta il capo di corona e circondata dalle schiere degli Angeli e dei Santi, come Colei che impera non soltanto alle forze della natura, ma anche ai malvagi assalti di Satana. L'iconografia, anche per quel che riguarda la dignità regale della beata Vergine Maria, si è arricchita, in ogni secolo, di opere di grandissimo valore artistico, 'arrivando fino a raffigurare il divin Redentore nell'atto di cingere il capo della Madre sua con fulgida corona».

h) *Il rito dell'incoronazione delle Immagini e statue della Madonna*. «I Pontefici Romani - dice l'Enciclica - non hanno mancato di favorire questa devozione del popolo, decorando spesso di diadema, con le proprie mani o per mezzo di Legati pontifici, le immagini della Vergine Madre di Dio, già distinte per singolare venerazione».

Per tutti questi motivi il fatto della Regalità di Maria può dirsi teologicamente certissimo. Nell'Enciclica vien detto «evidente nei testi della tradizione antica e nella sacra liturgia».

2) *Il fondamento della Regalità di Maria.*

È duplice: il diritto di natura, ossia, perché Madre di Dio, Re dell'universo; e il diritto di conquista, perché Corredentrice del genere umano, ossia, perché cooperatrice all'opera della Redenzione del genere umano dal dominio di Satana (onde passare sotto il dominio di Dio).

a) *La Maternità divina*. Posto che Maria SS. è Madre di Colui «il cui regno non avrà fine» (Lc 1, 3 3), nonché «Madre del Signo-

355

re» (Ibid. 1, 34), «ne segue logicamente che Ella è Regina». Ella infatti ha «dato la vita ad un Figlio che, nel medesimo istante del suo concepimento, anche come uomo era Re e Signore di tutte le cose, per l'unione ipostatica della natura umana col Verbo». Non si tratta infatti di una madre qualunque la quale concepisce e dà alla luce un figlio che, in seguito, diventa Re, ma si tratta di una Madre - Maria - la quale concepisce e dà alla luce il suo divin Figlio in quanto Re; ed è Re fin dal primo istante del concepimento del Verbo Incarnato nel suo seno.

L'Angelo Gabriele infatti le aveva chiaramente annunziato che «il Figlio dell'Altissimo» che Ella avrebbe concepito e dato alla luce, sarebbe stato Re: «Ed il Signore Dio, gli darà il trono di David, suo padre, e regnerà nella casa di Giacobbe eternamente ed il suo regno non avrà fine» (Ibid., 1, 32. 33). La Vergine SS. perciò sapeva bene che col suo «fiat», ossia, acconsentendo alla proposta che le veniva fatta da Dio per mezzo dell'Angelo, avrebbe concepito e dato alla luce il Re dei Re. Che il Verbo incarnato, inoltre, sia stato Re, anzi, Re dei Re, appare dalla verità dell'unione ipostatica della natura umana col Verbo. In forza di questa unione ipostatica, Cristo - il Verbo incarnato - nello stesso istante dell'Incarnazione ed in forza della medesima, divenne Re e Signore anche come uomo.

Dalla maternità divina intesa in questo modo, discende logicamente la Regalità di Maria. Diventando infatti «Madre del Creatore», - come ha rilevato il Damasceno - diventava anche, ipso facto, «Signora di tutta la creazione».

b) *La cooperazione alla Redenzione*. È il secondo fondamento teologico della Regalità di Maria. La Vergine SS. - insegna l'Enciclica - «si deve proclamare Regina non soltanto per la maternità divina, ma anche per la parte singolare, che, per volontà di Dio, ebbe nell'opera della nostra salvezza eterna».

La ragione per cui Iddio benedetto volle una tale cooperazione è dovuta al sapientissimo decreto di redimere il genere umano in modo analogo a quello con cui era stato rovinato. Maria SS. infatti - come insegna l'Enciclica - «per volontà di Dio» è stata «associata a Gesù Cristo, principio di salvezza, in maniera simile a quella con cui Eva fu associata ad Adamo, principio di morte». Abbiamo qui - come rileva l'Enciclica - il cosiddetto principio di «ricapitolazione»,

356

in forza del quale «il genere umano, assoggettato alla morte per causa di una vergine (Eva), si salva anche per mezzo di una vergine (Maria)». Non basta. La Vergine Maria è stata da Dio «scelta a Madre di Cristo» proprio perché fosse associata, quale nuova Eva, a Cristo, nuovo Adamo, «nella redenzione del genere umano». Ella fu «preservata» dalla colpa originale appunto perché doveva cooperare col Redentore a «liberare», ossia, a redimere tutti gli altri dalla medesima colpa. In breve, Immacolata perché Corredentrice. Immune da qualsiasi macchia di colpa, Ella fu degna di essere «strettissimamente sempre unita al suo Figlio». Si notino le espressioni: «strettissimamente sempre unita al suo Figlio», quale nuova Eva al nuovo Adamo, nella redenzione del genere umano. L'associazione perciò di Maria SS. a Cristo, dell'Immacolata all'Agnello Immacolato, non si limitò al solo inizio della cosiddetta redenzione oggettiva (ossia, ad introdurre nel mondo il Redentore) ma si estese anche all'atto fìnale, al compimento stesso della medesima, ossia, al sacrificio stesso del suo divin Figlio: «l'ha offerto sul Golgota all'Eterno Padre, sacrificando insieme l'amore e i diritti materni, quale nuova Eva, per tutta la posterità di Adamo macchiata dalla sua caduta miseranda».

Non si poteva esprimere in modo più vigorosamente sintetico la cooperazione immediata di Maria SS. alla Redenzione. Dalla solidità di questo epigono, dipende la solidità del diritto acquisito, da parte di Maria SS., ad essere Regina. Effettivamente, «come Cristo, il nuovo Adamo, è nostro Re non solo perché Figlio di Dio, ma anche perché nostro Redentore, così, secondo una certa analogia, si può affermare parimenti che la Beatissima Vergine è Regina non solo perché Madre di Dio, ma anche perché, quale nuova Eva, è stata associata al nuovo Adamo».

Questa stessa conclusione: - dalla Corredenzione alla Regalità - l'aveva di già logicamente dedotta, nel sec. XII, un grande discepolo di S. Anselmo. Le sue asserzioni si riducono a questo: Iddio è Padre e Signore di tutte le cose perché le ha create; Maria invece è Madre e Signora di tutte le cose perché le ha tutte riparate (dopo essere state rovinate dalla colpa) «riportandole alla loro originale dignità con la grazia che Ella meritò».

Iddio creò tutte le cose con la sua potenza: e Maria le riparò tutte «con i suoi meriti», ossia, «con la grazia che Ella meritò». Cristo, a causa della Redenzione, è nostro Signore e Re; e Maria SS.,

a causa della sua cooperazione alla Redenzione, è nostra Signora e Regina (Eadmero di Canterbury).

3) *La natura della Regalità di Maria*.

Stabilito solidamente il fatto della Regalità di Maria con l'esposizione dei fondamenti sia tradizionali che dogmatici, l'Enciclica passa, logicamente, a precisarne la natura.

Questione difficile e scabrosa. Con vigile senso di opportunità quindi, il S. Padre mette in guardia i Teologi e i predicatori affinché evitino, in tale questione - come pure in altre questioni relative alla Vergine - un doppio scoglio: quello della esagerazione, ossia, la mancanza per eccesso; e quello di minimizzare, ossia, la mancanza per difetto. Per evitare questo duplice errore, Egli richiama alla mente che «in questo, come in altri capi della dottrina cristiana», «la norma prossima ed universale» è per tutti il Magistero vivo della Chiesa, che Cristo ha costituito «anche per illustrare e spiegare quelle cose, che nel deposito della fede sono contenute solo oscuramente e quasi implicitamente».

Questo richiamo alla via di mezzo fra i due estremi, era particolarmente opportuno per la nostra questione.

Se Maria SS. è veramente Regina, è necessario che abbia un dominio, un potere. Ma...di quale natura è un tale dominio, un tale potere?

Alcuni Teologi hanno esteso talmente questo potere, da attribuire alla Vergine SS. tutti i poteri giurisdizionali (legislativo, giudiziario ed esecutivo) propri di un re vero e proprio. È un errore, questo, per eccesso. Altri, al contrario, per evitare l'eccesso di eguagliare la Vergine SS. in tutto al Re, a Cristo, cadono nell'estremo opposto, ossia, peccano per difetto, eguagliandola in tutto a qualsiasi altra Regina della terra.

Il magistero vivo della Chiesa, nella presente questione, fa - come si suol dire - il giusto punto sulla questione. Rigetta, innanzitutto, l'uguaglianza tra Cristo Re e Maria Regina dicendo: «È certo che, in senso pieno, proprio e assoluto, soltanto Gesù Cristo Dio e Uomo, è Re». La Vergine SS., tuttavia, «partecipa la dignità regale di Lui (Cristo), sia pure in maniera limitata ed analogica». La ragione di questa partecipazione della dignità regale di Cristo è la

sua intima indissolubile unione con Cristo Re, sia come «Madre di Cristo Dio», sia «come socia nell'opera del Divin Redentore e nella lotta con i nemici e nel trionfo ottenuto su tutti».

Dall'intima inscindibile unione di Maria SS. a Cristo Uomo-Dio, Redentore, e quindi «Re dei Re e Signore dei Signori», derivano in Maria due cose che caratterizzano la sua Regalità, vale a dire: singolare eccellenza e singolare potenza. Maria SS. è il più vivo e più ampio riflesso della Regalità di Cristo.

a) *Singolare eccellenza*. Dall'intima unione con Cristo, Ella ha conseguito una dignità così sublime da superare tutte le cose create, sulle quali, dopo il Figlio, Ella ha un vero primato di eccellenza, dimodoché tra Lei e tutte le altre cose v'è una distanza infinita, come hanno rilevato S. Sofronio, S. Germano e S. Giovanni Damasceno. Per dare un'idea della trascendente sublimità della Vergine, il S. Padre rileva che la grazia iniziale di Lei (ossia, la grazia che Ella ebbe, fin dal primo istante del suo concepimento), superò la grazia di tutti i Santi presi insieme.

b) *Singolare potenza*. Oltre al supremo grado di eccellenza, dopo Cristo, la Vergine SS. ebbe anche, in forza della sua singolare unione a Cristo, una singolare potenza, ossia, «una partecipazione di quell'influsso con cui il suo Figlio e Redentore nostro giustamente si dice che regna sulle menti e sulla volontà degli uomini». Il Verbo infatti come si serve della sua Umanità sacratissima - quale strumento congiunto - e dei Sacramenti - quali strumenti separati - per operare la salvezza delle anime, così si serve anche «dell'ufficio e dell'opera della Madre sua santissima per distribuire a noi i frutti della Redenzione». Sembra qui affermata in modo chiaro la strumentalità fisica di Maria SS. nella distribuzione di tutte le grazie, oltre alla causalità morale, per via di intercessione. «Ella - come si espresse Pio IX - essendo stata costituita dal Signore Regina del cielo e della terra, stando alla destra del suo Unigenito Figlio, Gesù Cristo, Signore nostro, con le sue materne suppliche impetra efficacissimamente e ottiene quanto chiede, né può rimanere inesaudita». A Lei - come si espresse Leone XIII - «è stato concesso un potere quasi immenso (ossia, quasi senza misura) nella elargizione delle grazie». Ella compie questo ufficio - dice S. Pio X - «come per diritto materno».

359

Dinanzi a questa regale dignità che solleva l'umile «Ancella del Signore» al fastigio di un primato di eccellenza trascendente, dopo Cristo, qualsiasi altra eccellenza, nonché ad un potere regale, quasi senza misura, che la mette in grado di ottenere dal Figlio tutto ciò che Ella chiede, giustamente il Supremo Pastore conclude esortando «tutti i fedeli cristiani» a godere di «sottomettersi all'impero della Vergine Madre di Dio, la quale, mentre dispone di un potere regale, arde di materno amore».

Nell'Epilogo dell'Enciclica, il S. Padre, dopo aver ricapitolato in poche ma vigorose affermazioni tutto quell'imponente «concerto» di voci celebranti «il sommo fastigio della dignità regale della Madre di Dio e degli uomini», passa a manifestare la sua decisione - presa «dopo mature ponderate riflessioni» - di istituire, con la Sua autorità Apostolica, la festa della Regalità di Maria. Espone

quindi tre cose: 1. il motivo che l'ha determinato a compiere un tale gesto (i «grandi vantaggi che ne verranno alla Chiesa se questa verità, solidamente dimostrata, risplenda più evidente davanti a tutti, quasi lucerna più luminosa sul suo candelabro»); 2. il giorno per la celebrazione della festa (31 maggio); 3. i benefici che Egli si ripromette dalla medesima (il sorgere di «una nuova era, allietata dalla pace cristiana e dal trionfo della Religione»). L'Enciclica si chiude con una fervida esortazione finale.

Ci si potrebbe chiedere, e legittimamente, quale è il grado di certezza con cui la dottrina della Regalità di Maria ci è stata presentata dal Magistero Ecclesiastico.

La risposta a questa domanda non sembra difficile. Non si tratta, evidentemente, di una definizione dogmatica: nessun elemento vi è nell'Enciclica «Ad caelì Reginam» che autorizzi una tale conclusione. La dottrina sulla Regalità di Maria non è dunque un dogma di fede definito.

Si può tuttavia qualificare come dottrina prossima alla fede, come dottrina cattolica, la cui negazione costituisce colpa grave contro la fede, poiché è chiaramente insegnata dal Magistero ordinario e universale della Chiesa. E non è escluso che un giorno possa essere elevata al rango di dogma di fede definito[5].

---

5 Una ventina di Vescovi chiedevano al Santo Padre Giovanni XXIII la definizione dogmatica della Regalità di Maria durante il Concilio Vaticano II.

2. LE TESTIMONIANZE DELLA LITURGIA

La Chiesa, oltreché con le Encicliche, è solita ammaestrare i fedeli anche, e in modo ancora più efficace, con la sua Liturgia: «Nell'istruire i fedeli attorno alle cose della fede - ha scritto Pio XI - ... hanno di gran lunga maggiore efficacia le annuali celebrazioni dei sacri misteri che non i documenti, anche i più gravi, del Magistero Ecclesiastico» (Enciclica «Quas primas» dell'll clic. 1925). Si prega, infatti, come si crede: «Lex orandi, lex credendi». La Chiesa «orante» riflette la Chiesa «credente».

Orbene, la Chiesa universale, sia in Oriente che in Occidente, nella sua Liturgia ha innalzato un inno melodioso alla Regalità di Maria. L'ha asserito anche l'Enciclica «Ad caeli Reginam»: «La Sacra Liturgia, che è Io specchio dell'insegnamento tramandato dai Padri e affidato al popolo cristiano, ha cantato nel corso dei secoli e canta di continuo, sia in Oriente che in Occidente,

le glorie della celeste Regina». E riporta alcuni testi della liturgia Armena, Bizantina ed Etiopica (per l'Oriente) e della liturgia Latina (per l'Occidente). Innumerevoli sono i testi che potrebbero essere citati. Ci limitiamo qui ad alcuni soltanto, ossia, alle perle più scintillanti delle varie liturgie sia dell'Oriente che dell'Occidente.

1) *Testi delle Liturgie Orientali*

a) *Nella Liturgia bizantina*. Il centro della Liturgia - come tutti sanno - è la Messa. Orbene, nella Messa bizantina risplende Maria SS. nella sua maestà di Regina6. Prima ancora che la Messa abbia inizio, il Sacerdote, sull'altarino (detto della protesi) posto a fianco dell'altare centrale, prepara la materia del sacrificio (il pane e il vino, che portano il nome simbolico di agnello). Portandosi quindi col pensiero al Calvario, il Sacerdote, con una piccola lancia, trapassa il pane e poi versa il vino e l'acqua nel calice ricordando con le parole

---

6 Si può rilevare, in genere, che in quasi tutti i riti orientali, all'inizio della Messa, il Diacono recita una specie di litania di nomi per indicare l'intenzione del Sacrificio; ma il primo nome che Egli pronuncia è precisamente quello di Maria Regina: «Sanctissimae, immaculatae, plus quam gloriosae benedictae Reginae nostrae...memoriam facimus» (cfr. MASSIMILIANO PRINCIPE DI SASSONIA, Praelectiones de liturgiis orientalibus, Friburgi Br., 1913, vol. II, p. 23-24).

il mistero del Golgota. Prega quindi che l'Onnipotente, dal cielo, accolga quel sacrificio «ad onore e memoria della Madre di Dio, sola fra tutti e su tutti Regina». Vedendo poi con gli occhi della mente Maria SS. ai piedi della croce, prende una particella del pane, la pone a fianco dell'ostia principale già pronta, dicendo: «Ecco, alla tua destra sta la Regina nel suo paludamento smagliante della purezza dell'oro». E termina con queste parole, dense di significato teologico: «Nulla, infatti, è impossibile alla vostra mediazione»7.

Nel corso della Liturgia, il titolo di «Signora» (Despoina) si incontra tre volte: all'ufficio della Protesi, nell'esortazione diaconale, nella liturgia dei catecumeni e durante l'anafora (tra l'epiclesi e la preghiera d'intercessione) 8.

Anche nelle varie feste di Maria SS. non manca la nota regal-mariana. Nella festa della Natività di Maria (8 settembre), la Vergine ci viene presentata come la «predestinata Regina di tutte le cose» (di ANATOLIO, in Menea, Roma,

1888, I, p. 91), come «La Regina Sposa immacolata del Padre, germinata dalla radice di Jesse» (di SERGIO AGIOPOLITA, op. cit., p. 91).

Nella festa della Presentazione di Maria al Tempio (21 novembre) vien presentata la Vergine come «destinata ad essere la Regina di tutto l'universo, che ci ha aperto il regno dei cieli» (di LEONE MAGISTER, op. cit., 2, 220-221); per questo vengono tutti invitati a lodare la «Regina Madre che avanza verso il Tempio di Cristo Re» (op. cit., p. 224). David stesso, il quale guida il coro osannante, per primo la proclama «Regina» (op. cit., p. 224), mentre «tutte le cose» vengono invitate «ad esaltare in questo giorno la Regina e la Madre» (op. cit., p. 230).

Nella festa dell'Annunziazione (25 marzo) l'Arcangelo Gabriele vien presentato come «un servo dinanzi alla sua Regina» (op. cit., vol. 4, p. 178).

Nella festa della Dormizione (15 agosto) viene esaltata «la Regina» (op. cit., vol. 6, p. 406) «più onorabile di tutta la creazione» (ibid., p. 405), «la Regina dell'universo», ecc. (ibid., p. 407).

Degni di particolare rilievo sono i «Theotokia» della liturgia bi-

---

7 Cfr. MINISCI T., Il rito bizantino. In «Alma Socia Christi», VI, Roma 1952, p. 62.

8 Cfr. NASRALLAH J., Marie dans la sainte et divine liturgie byzantine. Paris, 1955, p. 105.

zantina. Così, per es., quello del 30 gennaio (attribuito a S. Germano di Costantinopoli) del quale ecco l'inizio: «Cantiamo al suono delle trombe, - perché la Vergine Madre, Regina dell'universo, - dall'alto del cielo china il capo in avanti per guardare...- I re e i principi si radunano - e innalzano i loro inni alla Regina - Madre del Re»[9]. Nel «Triodion» (composto nel sec. IX da Giuseppe di Tessalonica e da Teodoro Studita) si supplica la Regina a «reggere tutti gli atti»[10].

Ma il più poderoso cantore liturgico della Regalità di Maria nella Liturgia bizantina è indubbiamente S. Giuseppe l'Innografo. Nel suo lungo «Mariale», quasi in ogni ode, egli dà a Maria il titolo di «Signora» (Despoina) che ai tempi di S. Giovanni Damasceno era un titolo imperiale, ossia, esprimeva l'idea di «Sovrana». Anche gli altri titoli (Principessa, Imperatrice, Regina) vi si incontrano non di rado.

Secondo Giuseppe l'Innografo, Maria SS. è la «regina di tutte le cose, di tutte le creature», essendo Ella «la più santa» (PG 105, 1010, 1015, 1086, 1158, 1187, 1210, 1339, 1342, 1335, 1384, 1395, 1400). Ella è la «Regina delle

madri e delle vergini», avendo la gloria della maternità e della verginità (ibid., 1002, 1407). Ella è la «Regina del mondo» (ibid., 1396). È Regina perché è Madre di Dio, Re dei Re (Ibid., 1002, 1086, 1142, 1171, 1175, 1187, 1210, 1384, 1400), perché è «Sposa di Dio» (ibid. 1171), «Sposa di Dio Padre» (ibid., 994). Ella è una «Regina la quale regna al fianco del Re» (ibid., 1222, 1322), «regge, dirige, governa gli uomini» (ibid., 1112, 1215, 1235, 1286). Così, per esempio, egli canta: «O mia Signora, governa l'anima mia sul mare dei gravi pericoli, agitata da una continua tempesta, e conducila al porto tranquillo» (ibid., 1215). Ella è una Regina che intercede per noi presso il re: ci libera dal demonio e dal male (Ibid., 1086, 1112, 1190, 1222, 1322, 1355, 1384, 1396), e ci fa entrare nel regno dei cieli (ibid., 1086, 1102, 1112, 1142, 1282, 1322, 1339, 1355). Con Giuseppe l'Innografo, il tema della Regalità di Maria raggiun-

---

9 PG 98, 453. Un testo greco più corretto di questo «Theotokio» si può trovare presso PITRA, Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta. Roma, Propag. Fide, 1868, p. 300.

10 «Rege omnes actus, Regina quae Regem genuit: servitute libera me dolosi soliusque bellantis» (PG 98, 3843).

ge, nella liturgia bizantina, la punta più alta del suo sviluppo. Manca soltanto un accenno alla Corredenzione come secondo fondamento (dopo la maternità divina) della Regalità di Maria.

b) Nella Liturgia Siro-Antiochena. Nella festa della Presentazione di Maria SS. al Tempio (21 novembre) si trova questo testo di S. Giovanni Damasceno: «(Maria) è veramente Signora di tutta la creazione, Lei che fu la Madre del creatore di tutte le cose» (Cfr. PENQITH, Breviarium iuxta ritum Ecc!esiae antiochenae syrorum,Mosul, 1886, p. 338).

Nella festa dell'Immacolata Concezione (8 dicembre) si afferma che la sua «bellezza supera la bellezza del cielo e della terra e offusca il potere di tutte le regine ...». E si esclama: «Come è bella e splendente questa corona che ha posto sopra il tuo capo la SS. Trinità! Con essa, Ti ha costituito Regina di tutta la creazione» (ibid., 2, p. 378). «Il Padre l'ha amata, il Figlio l'ha confortata, lo Spirito Santo le ha intrecciato una corona... che tutte trascende e sopra tutte risplende». (ibid., 2, p. 382). «Le mie parole si rivolgono senza posa al diadema che è stato posto sopra il tuo capo, o Vergine ammirabile: è un diadema di bellezza, di onore e di splendore. Diadema pieno di brillanti e di perle splendenti (ibid., 2, p. 384). «Gli stessi Re e le stesse Regine, abbagliati dal fulgore del suo regale diadema, Le rendono devoto omaggio di servitù: «I Re della terra si gloriano di Te, perché Tu sei la Regina del Cielo e Madre di

tutti coloro che sono sulla terra, e tutte le Regine ti offrono devotamente doni di amore e gloria, e si affrettano a servirti» (ibid., 2, p. 389); mentre «i giovani raccolgono festosamente fiori e teneri germogli, e intrecciano una corona per il capo di Maria, loro Regina, e i loro osanna salgono al cielo» (ibid., 2, p. 386).

Nella festa di Nostra Signora delle sementi (15 gennaio) si canta: «La figlia del Re si trova alla tua destra, gloriosa come una Regina»; e Maria SS. viene detta «la Madre del Creatore di tutte le cose che intercede presso il Re» (ibid., 3, p. 354).

Nella festa dell'Annunziazione (25 marzo) viene esaltata Maria quale «Madre del Re» (ibid., p. 364 e 369).

Nella festa di Nostra Signora delle spighe (15 maggio) la Vergine ci viene presentata come «Regina che comanda ai Re» (ibid., 6, p. 519).

Nella festa della Dormiziotte (15 agosto) si dice: «Piacque a

364

Dio che Tu, in questo giorno, fossi innalzata come sopra un trono di cristallo e per la sua bontà e perché così dispose, tu fossi sublimata al suo fianco, affinché insieme con Lui potessi regnare nel suo regno» (ibid. 7, p. 375).

c) Nella Liturgia Siro-Caldaica, nella festa dell'Immacolata Concezione, vi è questa bella invocazione: «O Regina delle Regine, ricca in tutto, arricchite i vostri servi, o Madre dell'Altissimo! Perché vi ha fatto amministratrice dei suoi tesori e padrona universale, così come è piaciuto al Re dei Re collocarvi al disopra di tutti. Per la vostra bontà, spandete su tutti i doni di cui hanno bisogno, affinché il mondo intero vi intrecci la corona di ringraziamento» (cfr., Maria del P. Du Manoir, I, p. 349).

Nella festa della Congratulazione della Vergine (che si celebra il giorno dopo la festa di Natale) si canta: «O mia Sovrana e Madre del mio Signore ...» (ibid., p. 347).

d) Nella Liturgia Siro-Maronita. Durante il santo Sacrificio della Messa, il Diacono tre volte esclama: «Beata Signora nostra Maria, prega con noi il tuo Unigenito, affinché placato dalle tue preci, abbia misericordia di noi». (Cfr. ASSEMANI, Codex Liturgicus Ecclesiae universae, V, Parisiis et Lipsiae, 1902, p. 195).

e) Nella Liturgia Copta, nell'antica Anafora (attribuita a S. Basilio) si trova una triplice incensazione dell'Immagine della Vergine, durante la quale il Sacerdote dice, tra l'altro: «Ave, o Vergine, Regina vera ...» (op. cit., VII, P. II, p. 20-21).

f) Nella Liturgia Etiopica, detta «degli Apostoli», Maria SS. viene appellata «Regina vera», «Regina del cielo e della terra», «Signora di noi tutti» ecc. 11.

2) *Testi delle Liturgie Occidentali*

a) Nella Liturgia Latina. Il titolo di «Regina» lo troviamo, per la prima volta, nell'«Antifonario dell'Ufficio» di S. Gregorio Ma-

---

11 Cfr. HARDEN J.M., The Anaphoras of the Ethiopic Liturgy. London 1928, p.

gno secondo le redazioni dei secoli X-XI. Nelle antifone per la festa dell'Assunzione (secolo VIII), si dice che la Madonna «meritò di essere nutrita nell'aula del Re, e per questo meritò di essere appellata Regina dei cieli»12. «Oggi la Vergine Maria è ascesa al cielo, esultate, poiché con Cristo regna in eterno». Viene inoltre appellata «gloriosa Regina del mondo»14.

Anche nella festa della Natività di Maria (sec. VIII) in due antifone (che si trovano in un antifonario del secolo X), viene messa in rilievo la Regalità di Maria sia per la sua discendenza «da una stirpe regale»15 sia perché «Madre di Cristo Re»16.

Nella festa della Madonna dei Sette dolori Maria SS. viene appellata «Regina del cielo e Signora del mondo»17.

Nella festa del Sacratissimo Rosario, si asserisce che l'alma Madre di Dio, «vicina al Trono del Figlio, comanda a tutte le cose create»18. Ella è una «Regina fulgente di gloria nell'onore e nella luce del regno»19. Viene infine invocata come «Gloriosa Regina del mondo»20.

Degno di particolare rilievo è l'introito del Comune delle Messe mariane dovuto al poeta Sedulio: «Salve, o Santa Madre che hai dato alla luce il Re il quale regge il cielo e la terra nei secoli»21.

---

43. - HAILU A.G., La Regalità di Maria nel concetto Teologico-Liturgico in Etiopia. In «La Regalità di Maria», 7 (1954) p. 4-7.

12 «Haec est Virga sapiens, prudens et humilis, quae in aula Regis enutriri meruit, propter quod et meruit vocari Regina caelorum» (Liber Responsalis sive Antiphonarius. Antiphonae de Assumptione S. Mariae. PL 78, 198).

13 «Hodie Maria Virgo caelos ascendit, gaudete, quia cum Christo regnat in aeternum» (ibid., p. 799).

14 «Beata Mater et innupta Virgo, gloriosa Regina mundi, intercede pro nobis ad Dominum» (ibid.).

15 «Regali ex progenie Maria exorta refulget...» (Antiphonae de Nativitate S. Mariae, I.e., PL 78, 802).

16 «... ex regali progenie genita, genuit Christum Regem Dominum ...» (ibid.).

17 «Stabat sancta Maria, caeli Regina et mundi Domina, iuxta crucem Domini Jesu Christi dolorosa» (Graduale).

18 «Throno propinqua Filii - Cunctis creatis imperat» (Hymn. ad Laudesi.

19 «In regni honore et lumine - Regina fulgens gloria» (Hymn. II Vesper.).

20 «Gloriosa Regina mundi, sentiant omnes tuum iuvamen» (Antiph. ad Magnificat).

21 «Salve Sancta Parens, enixa Puerpera Regem - qui caelum terramque regit in saecula» (SEDULIO, Carmen Paschale, PL 19, 599).

Il Frenaud si domanda, e giustamente, se la bella melodia di questo Introito, puro adattamento dell'«Ecce advenit» che, nel giorno dell'Epifania, canta in modo così solenne il «Dominator Dominus», il suo regno, la sua potenza e il suo impero,

Nel secolo XI sorgono le famose antifone finali inneggianti alla Regalità di Maria: «Regina caeli, laetare, alleluja! ...», «Ave Regina caelorum, Ave Domina Angelorum ...», e «Salve Regina misericordiae».

Nelle Litanie Lauretane, la Vergine SS. viene acclamata «Regina degli Angeli, Regina dei Patriarchi, Regina dei Profeti, Regina degli Apostoli, Regina dei Martiri, Regina dei Confessori, Regina delle Vergini, Regina di tutti i Santi...».

Ma fra tutte le feste liturgiche, quella dell’Assunzione (la nuova liturgia) e quella della Regalità di Maria (anch'essa nuova) hanno ovviamente il primato nei motivi regali.

La nuova liturgia della festa dell'Assunzione ci si presenta tutta circonfusa degli splendori della Regalità di Maria. Così, per esempio, nell'ultima strofa dell'inno dei Vespri si dice: «Rivolgi, o Regina, nel tuo trionfo, lo sguardo a noi esuli, perché, auspice Te, possiamo noi pure arrivare alla beata Patria del Cielo»22. Anche nell'ultima strofa del Mattutino, Maria SS. vien salutata Regina: «Sia lode a l'alta Trinità perenne, - che la corona, o Vergine, ti diede, - e provvida ti volle dei mortali - Madre e Regina»23. Nella seconda strofa dell'inno delle Lodi, si canta: «E te Regina celebra potente - la terra e il cielo»24.

Ma più ancora che nella festa dell'Assunzione, i motivi regali rifulgono nella liturgia della festa della Regalità di Maria (31 maggio). In essa sono stati

felicemente sintetizzati i vari elementi sparsi nelle varie liturgie. In questa liturgia, la Chiesa inizia l'ufficiatura con l'invito ai suoi figli ad esaltare la Regalità di Maria: «Venite, adoriamo Cristo Re, il quale ha incoronato la sua Madre»25. «Commemoriamo la regale dignità della Vergine Maria, poiché Ella regna

---

non sia stato scelto di proposito per suggerire il ravvicinamento della esaltazione della Regalità della Madre attraverso la Regalità del Figlio (art. cit., p. 80-81).

22 «Ad nos, triumphans, exules, Regina, verte lumina,

Caeli ut beatam patriam,

Te, consequamur, auspice».

23 «Laus sit excelsae Triadi perennis, guae tibi, Virgo, tribuit coronam, atque Reginam statuitque nostram Provida matrem».

24 «Teque Reginam celebrat potentem Terra polusque».

25 «Christum Regem, qui suam coronavit Matrem, venite adoremus ...».

con Cristo in eterno»26. Questo concetto («regna con Cristo in eterno») viene ripetuto: «Celebriamo la gloria della nostra Regina... Sul trono di David e sul suo regno siederà in eterno»27.

Viene asserito vigorosamente il suo primato di eccellenza su tutte le cose create: «Dell'universo al vertice, - Regina, o Vergin, siedi - di tutte le bellezze - fornita a dismisura»28. Ella «splendette come il più bel capolavoro alla mente del Verbo creatore»29.

Vengono espressi vigorosamente, inoltre, i due fondamenti della Regalità di Maria: la maternità divina e la sua partecipazione all'opera dolorosa della Redenzione.

Ella è «la Regina della misericordia, dalla quale è nato Cristo, nostro Re»30. Né meno vigorosamente viene espresso il secondo fondamento: l'associazione al Redentore. Si dice: «Sei beata, o Vergine Maria, la quale fosti intrepida presso la croce del Signore. Ora tu regni con Lui in eterno»31 «Presso la croce di Gesù stava la Madre di Lui - Socia nella passione, Regina di tutto il mondo»32. Degno di nota il nesso tra la Regalità e la Compassione.

b) *La Liturgia Visigotico-Mozarabica* (in uso nella Spagna prima dell'occupazione degli Arabi, e divenuta poi ufficiale dopo il sec. XI). Presenta vari motivi regal-mariani, In un'orazione mariana del «Breviarium Gothicum»,

per l'ufficio «de Beata» del Sabato, Maria SS., oltreché «patrona» dei «membri della sua Chiesa» (si noti il dominio di Maria SS. sulla Chiesa) viene proclamata «Regina» del cielo33. In un'altra preghiera dello stesso Breviario, viene ap-

---

26 «Regalem dignitatem Virginis Mariae recolamus, quia cum Christo regnat in aeternum».

27 «Gloriam Reginae nostrae celebremus... Super solium David et super regnum eius sedebit in aeternum».

28 «Rerum supremo in vertice Regina, Virgo, sisteris, Exuberanter omnium Ditata pulchritudine».

29 «Princeps opus formosior Verbo creanti praenites».

30 «Salve, Regina mìsericordiae, - ex qua natus est Christus, Rex noster».

31 «Beata es, Virgo Maria, quae sub croce Domini sustinuisti. Nunc cum eo regnas aeternum».

32 «Stabat iuxta crucem Jesu Mater eius - In passione socia, totius mundi Regina».

33 «Virgo Israel... adorna tympana tua, id est, membra Ecclesiae tuae; ut te ha-

pellata «Regina e Madre del Creatore di tutti i secoli»34, «Regina del cielo e della terra»35, ossia, di tutto l'universo.

Nel «Liber mozarabicus sacramentorum», la Vergine vien presentata come «gloriosa dominatrice del secolo»36, come Colei che è stata innalzata dal Signore alla dignità di «Signora»37. Il fedele, ogni fedele, dinanzi a Lei è un «servo», come si dice in due preghiere dell'«Oracional Visigotico» (non posteriore al sec. VI). Nella prima si prega perché «durante la vita siamo talmente dediti a servirla da poter giungere senza confusione, dopo la morte, a Colui che Ella ha generato»38. Nell'altro testo si dice: «O santissima Ancella e Madre del Verbo…, accogli nel seno della tua ineffabile tenerezza il popolo che a te accorre, nutrendo col latte abbondante della tua misericordia il gregge che il Figlio tuo riscattò col suo sangue. Allatta le creature, tu che fosti Madre del Creatore, glorifica con la compiacenza per il servizio che ti rendono, tutti quelli che vedi venire a te per renderti i loro omaggi. La tua preghiera riconforti noi che siamo felici di portare il giogo soavissimo del tuo servizio. Ottieni a noi che celebriamo qui il Concepimento del Salvatore, di vivere nel tuo perpetuo servizio ...» (ibid., n. 223, p. 78-79).

c) *La Liturgia gallicana* (in uso nella Gallia verso i secoli V-IX). Il Prefazio per la Messa della festa dell'Assunzione (riportato nel «Messale di Bobbio») è tutto un inno alla Regalità di Maria (Cfr. Lown, The Bobbio Missal, n. 133, HBS, 58, Londra, 1920, p. 41). In altri testi, la Vergine SS. viene presentata come esaltata sopra i cori degli Angeli, sopra gli Apostoli, e tutti, Angeli ed Apostoli, fanno a gara per mettersi a servizio di così eccelsa Sovrana

____

beamus patronam in saeculo quam beatam Reginam credimus permanere in futuro» (PL 86, 211).

34 «Regina et Mater Creatoris omnium saeculorum» (PL 86, 213-214).

35 «Poli terraeque Regina» (PL 86, 212).

36 «Gloriosa saeculi dominatrix» (Cfr. FEROTIN, Liber mozarabicus Sacramentorum, Parigi, 1912, col. 896).

37 «Sicut illam tanti incircumscripti muneris fecisti Dominam Mariam» (ibid, col. 402).

38 «Ut...ita tuis, sancta mater, obsequiis mancipemur, dum vivimus, ut ad eum quem genuisti sine confusione post transitum veniamus» (Cfr. Vives, Oracional Visigético, Barcelona, 1946, n. 222, p. 75).

(Sacramentarium Gallicanum. Ed. Mabillon, Museum italicum, Parigi, 1724, p. 301).

d) *La Liturgia ambrosiana, contiene testi molto interessanti*.

Cosi, per esempio, si dice: «Esulta, o Vergine, Madre di Cristo, che stai alla destra di Lui con aureo vestito»39. Ancora: «Te magnifichiamo, o Madre di Dio, poiché da te è nato Cristo, il quale salva tutti coloro che ti glorificano. O Santa Signora, Genitrice di Dio, trasmettici le tue santificazioni»40.

3) *La regalità di Maria nell'Innologia Liturgica Latina del Medioevo*.

Su questo tema sono stati pubblicati due studi di una certa ampiezza. Il primo è dovuto al P. Serapio De Iragui O.F.M. Cap. (La Mediaciòn de la Virgen en la Himnografia Latina de la Edad Media, Buenos Aires, 1939, p. 297-399: «Regina misericordiae») e Dom Georges Frenaud O.S.B. (art. cit., p. 82-90). Tutti e due si servono delle varie migliaia di Inni riportati dal Dreves nei suoi 54 volumi degli Analecta Hymnica (A. H.), senza tuttavia valorizzare tutti gli

elementi che offrono. Parecchie centinaia di tali inni liturgici (di uso locale, a volte limitato), fanno allusioni, in vari modi, alla Regalità di Maria.

Il contenuto di questi inni può ridursi a tre punti: gli appellativi regali; primato di eccellenza e di dominio; i titoli che giustificano la Regalità di Maria. (Cfr. Roschini G., Maria SS. «Regina della Chiesa», Roma 1967, Edizioni «Marianum», p. 43-52).

II. Fondamenti biblici

La S. Scrittura, debitamente interpretata, offre un solido fondamento al fatto della Regalità di Maria. Di essa se ne parla, in

---

39 «Laetare Virgo, Mater Christi; stans a dextris eius in vestitu deaurato" (Confractorium; cfr. «Anné Liturgique». Dom Gueranger, vol. 14, p. 492).

40 «Magnifìcamus te, Dei Genitrix; quia ex te natus est Christus, salvans omnes, qui te glorifìcant. Sancta Domina, Dei Genitrix, sanctificationes tuas transmitte nobis» (Transitorium, ibid.).

modo più o meno implicito, sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento. Mancano perciò i testi nei quali se ne parla in modo esplicito.

1. NELL'ANTICO TESTAMENTO

L'Enciclica «Ad caeli Reginam» non adduce esplicitamente, in favore della Regalità di Maria, alcun testo biblico preso dall'Antico Testamento: si limita soltanto a due testi del Nuovo Testamento. Questo però non significa l'esclusione di altri testi: l'Enciclica si è limitata ai testi indiscussi, comunemente ammessi.

I principali testi dell'Antico Testamento in favore della Regalità di Maria si riducono a quattro: 1) al testo del Protovangelo (Gen. 3, 15), 2) ai testi sulla «Madre del Re», 3) al testo sulla «Regina alla destra del Re», e 4) al racconto sulla Regina Ester, figura di Maria Regina.

1) *Il Protovangelo* (Gen. 3, 15)

Nel celebre oracolo genesiaco viene espressa - secondo l'Enciclica «Munificentissimus Deus» - la futura Redenzione del genere umano, consistente nella lotta del Redentore contro Satana e i suoi seguaci e nella piena vittoria del Redentore sopra i medesimi (§ 39). Orbene, l'Enciclica «Ad caelì Reginam» (§ 40) basa la Regalità della Vergine sul fatto che Ella fu «Socia nell'opera del divin Redentore, sia nella lotta coi nemici sia nella vittoria sopra - i medesimi» (§ 37). L'Enciclica perciò basa la Regalità di Maria anche sul Protovangelo. E con ragione. Il serpente diabolico, infatti, riportando, nell'Eden, una vittoria sui nostri progenitori e sui loro discendenti, stabilì un dominio universale su di essi, dominio che manifestava o esercitava per mezzo del peccato e della morte, come apparisce dalla lettera di S. Paolo ai Romani (5,12 ss.). La Redenzione, operata da Cristo, con la cooperazione di Maria, non è altro che la distruzione del dominio o impero di Satana sugli uomini (per mezzo del peccato e della morte), mediante la restaurazione della grazia e della vita (Col. 1, 15 ss.).

In breve: il Protovangelo, considerato alla luce della dottrina di S. Paolo (Rom. 5, 2 ss.; Col. 1, 15), intorno al regno diabolico

371

sugli uomini per mezzo del peccato e della morte, regno che Cristo e Maria, strettamente uniti, son venuti a distruggere, instaurando il regno divino della grazia e della vita, offre un solido fondamento per la Regalità di Maria (in quanto cooperazione all'opera redentrice di Cristo). Come Gesù, perché Redentore, è Re per diritto acquisito o di conquista; così Maria, perché Corredentrice, è Regina per lo stesso diritto.

2) *La «Madre del Re»*

Come ha rilevato il Prof. Enrico Cazelles, le parole rivolte dall'Angelo Gabriele alla Vergine annunzianti un Figlio a cui «il Signore Iddio» avrebbe dato il trono di Davide suo padre» e avrebbe regnato «sulla casa di Giacobbe in eterno» e «il suo regno» non avrebbe avuto «fine» (Lc 1, 31-33), ai margini dell'edizione sia del Merk sia di Nestle, in ciascuna de1le varie frasi hanno il loro corrispondente nell'Antico Testamento. Ciò posto, il Cazelles si diede: ai titoli regali di Cristo così enumerati, corrisponde un titolo [regale] per Maria? E risponde: «Uno solo: Ella è sua madre, colei che lo concepisce e lo dà alla luce». Ed aggiunge, logicamente: «Ma vi è lì implicitamente tutta una teologia mariana, poiché i credenti di quell'epoca sapevano bene, per mezzo dell'Antico Testamento, che la Madre del Re non era, come ai nostri giorni, una vedova

più o meno messa da parte: Essa aveva, al contrario, una posizione di privilegio; Ella era associata all'esaltazione e al governo del Re suo figlio» (La Mère du Roi-Messie dans l'ancien Testament, in «Maria et Ecclesia», vol. V, Romae, 1959, p. 39).

Per preparare una piena ed esatta interpretazione scientifica dei testi veterotestamentari relativi alla «Madre del Re Messia», il Cazelles ha avuto cura di stabilire accuratamente, in base ai documenti, l'idea che della «Madre del Re» si aveva nell'ambiente pagano dei paesi dell'antico Oriente, a cominciare dal II millennio avanti Cristo, poiché l'organizzazione del regime regale, in Israele, ha echeggiato quella dei suddetti paesi. Orbene, le «Regine-Madri» di un tale ambiente e di un tale periodo appariscono come associate al governo dei loro figli. Questi esempi di Regine-Madri associate, nell'antico Oriente, al governo dei loro figli, ci impediscono di minimizzare la porta dei testi biblici che evocano una

372

simile associazione della Regina-Madre al Re-Messia[41].

È ben noto come in Israele, fino a Saul, Iddio aveva governato direttamente, con l'invio di uomini eccezionali (profeti, Giudici), il suo popolo d'Israele. Ma al tempo del giudice Samuele, allorché costui era già vecchio, gli Israeliti si presentarono a lui e

---

41 Così, all'epoca di Gilgamesh, «la saggia Madre di Gilgamesh il quale conosce tutte le cose», gli spiega i suoi sogni, gli dà i suoi consigli, intercede per lui con le sue preghiere e i suoi sacrifici allorché venne decisa la pericolosa spedizione dell'eroe contro il gigante della foresta dei cedri in Siria» (cfr. CAZELLES, art. cit., p. 42). La celebre Semiramide, «la Donna del Palazzo», per quattro anni fu reggente in luogo di suo figlio Adad-Nirari II (ibid.). La madre dell'ultimo Re di Babilonia, Nardonide, «eminente nell'intelligenza», Sacerdotessa del dio Sin in Harrau, con le sue preghiere ebbe una parte rilevante nell'esaltazione del suo figlio, e morì centenaria, nel luogo ove mori fu celebrato un lutto di tre giorni, e, due mesi dopo, fu celebrato un altro lutto nazionale (ibid.). La regina Naqi'a (= la pura), madre del re assiro Assarhaddon, sposa di Sennacherib (contemporaneo d'Isaia), allorché venne assassinato suo marito (cfr. II Reg., 19, 37), intervenne, probabilissimamente, in favore di suo figlio Assarhaddon; e alla morte di costui, ebbe ancora una parte attiva nella designazione di Assurdanipal. Questa Regina-Madre, aveva la propria residenza, i propri ufficiali, le proprie rendite. Il Sacerdote Asharidu l'associava alle preghiere ch'Egli rivolgeva al dio Nergal per la vita del Re. Costui le scriveva e si affrettava ad aderire ai suoi desideri, qualificati anche

come ordini. Sembra, infine, che questa Regina-Madre, abbia avuto una specie di governo a Lahiru, presso Babilonia.

A Ugarit (nella costa siriaca), la Regina Madre veniva appellata adt (y), «mia Signora», «Madonna», titolo dato alle dee non solo in Ugarit ma anche a Byblos (stele di Elibaal). Sono state infatti trovate tre lettere (del XIV-XIII sec. a. C.) indirizzate alla medesima con un tale titolo. Una di queste tre lettere le era stata inviata da due personaggi (marito e moglie) i quali si professavano «suoi schiavi». Un'altra lettera era stata inviata dal Re stesso alla «Regina mia madre», e gli diceva che Egli si prostrava ai suoi piedi (altrettanto farà Salomone dinanzi alla Madre sua Betsabea), e la metteva a parte di varie cose (art. cit., p. 43-44).

Una Regina d'Ugarit, sorella del Re d'Amurru (gli amorrei della Bibbia) e figlia della stessa madre, viene costantemente designata col nome di «Figlia della grande Signora» (la madre del Re di Amurru). Questa «Figlia della grande Signora», si era resa responsabile di una colpa misteriosa verso il Re d'Ugarit; costui decise di farla finita con Lei; ma costei riuscì a fuggire e mettersi in salvo in Amurru. Allora il Re di Ugarit chiese al Re di Amurru l'estradizione della medesima. Il re di Ammurru si trovò molto imbarazzato, trattandosi della «Figlia della grande Signora», ossia, della Regina-Madre. Fu necessario l'intervento del potentissimo re ittite e di trattative assai losche perché la colpevole venisse gettata in mare (art. cit., p. 44).

In Egitto, sui muri del tempio di Deir-el Bahari, il Faraone Hatshepsout (eccezionalmente una donna), faceva celebrare la sua nascita e le sue gesta (1500 anni A. C.). Nel portico consacrato alla sua nascita il ruolo principale è tenuto dalla Regina-Madre Ahmes: «Ella - dice il testo geroglifico - è la più bella di tutte le donne di tutta la terra»; concepisce un figlio per opera del dio Amon, il quale così proclama i gloriosi destini della nascitura: «Ad essa la mia anima! Ad essa il mio scettro!... Affinché Ella regni sul paese e diriga tutti i viventi» (art. cit., p. 46-47).

Grande quindi, nell'antico Oriente, era il prestigio della Regina-Madre.

gli dissero: «Crea per noi un Re che ci governi, come tutte le nazioni» (1 Sam. 8, 5). Con tale richiesta, gli Israeliti venivano a ripudiare, in definitiva, il diretto governo di Dio (per cui Dio se ne dispiacque, 1 Sam., 8, 7) per adottare un istituto di origine straniera (di altre nazioni dell'Oriente). Non ostante l'affronto ricevuto, Iddio disse a Samuele di accontentare il suo popolo. Insieme all'istituto regale, gli Israeliti accettarono anche l'organizzazione del medesimo (in tutto ciò che non contradiceva alla tradizione d'Israele) e perciò accettarono anche ciò che riguardava la figura preminente della Regina-Madre (più ancora di quella della Regina-Sposa).

Anche presso gli Israeliti perciò le Regine-Madri ebbero una particolare importanza, ossia, un rango considerevole nella corte dei Re. Per questa ragione l'Autore del libro dei Re ha cura di annotare il nome della madre dei vari sovrani, vale a dire: Bethsabea, madre del Re Salomone (2 Sam, 12, 24), Naama, madre del Re Roboamo (1 Reg. 14, 21), Azuba, madre del Re Giosafat (1 Reg. 22, 42), del quale poi si dice che «batté la strada di suo padre e di sua madre» (1 Reg. 22, 53), Atalia, madre del Re Acazia (2 Reg. 8, 26), Sebia, madre del Re Ioas (2 Reg. 12, 2), Joadan, madre del Re Amasia (2 Reg. 14, 2), Iecolia, madre del Re Azaria (2 Reg. 15, 2), Ierusa, madre del Re Iotam (2 Reg. 15, 33), Abia, madre del Re Ezechia (2 Reg. 18, 2), Hefziba, madre del Re Manasse (2 Reg. 21, 1), Mesullemet, madre del Re Amon (2 Reg. 21, 19), Hamirai, madre del Re Joachaz (2 Reg. 23, 31) e di Sedecia (2 Reg. 24, 18), Zebuda, madre del Re Joiakim (2 Reg. 23, 36).

Notevole è la differenza che esisteva, in quei tempi, tra la Regina-Madre e la Regina-Sposa. La Regina-Madre aveva sul Re un influsso superiore a quello della Regina-Sposa. Ciò forse è dovuto al fatto che di Regine-Madri ve n'era una sola; mentre di Regine-Spose ve n'erano diverse, Ne abbiamo un esempio in Betsabea (figura di Maria Regina), mettendo a raffronto il suo modo di agire come Regina-Sposa del Re David (1 Reg. 16) e come Regina-Madre del Re Salomone (1 Reg, 2, 19). Quando Betsabea era Regina-Sposa, era Lei che si prostrava dinanzi al Re suo sposo; ma quando è divenuta Regina-Madre, è il Re suo figlio che si prostra dinanzi a Lei.

Betsabea, come Regina-Sposa del Re David, influì decisamente su di Lui per l'elevazione di suo figlio Salomone al trono regale di Israele. Il Re David aveva diversi figli, da diverse mogli: il primo-

genito, Ammon, l'ebbe da Abigail del Carmelo (già moglie di Nabal); il terzo, Assalonne, l'ebbe da Maaca; il quarto, Adonia, l'ebbe da Raggit; il quinto, Sefatia, l'ebbe da Egla (2 Sam. 3, 2-4); il sesto, Salomone, l'ebbe da Betsabea (già moglie di Uria l'Eteo) ecc. Quantunque la primogenitura o l'anzianità conferisse un certo diritto di successione, tuttavia il vecchio Monarca aveva il potere di designare il suo successore. Betsabea, approfittando di ciò, si fece promettere con giuramento dal suo sposo, il re David, che Salomone, figlio di Lei, gli avrebbe succeduto nel regno e si sarebbe seduto sul suo trono (1 Re 1, 13, 17).

Il Re David era ormai al tramonto, costretto a guardare il letto. Adonia (divenuto, dopo la morte di Assalonne, il maggiore dei suoi figli), spinto dall'ambizione, cercò di assicurarsi la successione al trono. Fu allora che scese «a immolare buoi e vitelli ingrassati e pecore in gran numero» ed aveva «invitato tutti i figli dei Re e i capi dell'esercito e Abiatar il sacerdote», e mangiavano e bevevano in sua compagnia gridando: «Viva il Re Adonia!» (1 Re, 25). In seguito a ciò, Betsabea, sostenuta da Natan, si recò da David per

ricordargli la promessa. E David esclamò giurando: «Viva Dio, che mi ha liberato da ogni pericolo! Conforme ti ho giurato in nome del Signore, Dio d'Israele, dicendoti: Salomone tuo figlio regnerà dopo di me, e lui séderà sul mio trono al mio posto, - così farò oggi stesso» (1 Re, 1, 29-30). E così fece. In quel giorno stesso, Salomone, per ordine del Re Davide, venne unto e venne proclamato da tutti Re d'Israele. È perciò evidente, nell'elevazione di Salomone al trono regale, l'influsso della madre sua Betsabea, la Regina-Sposa di David.

Si noti ora l'influsso che Betsabea, da Regina-Sposa divenuta ormai Regina-Madre, ha sul figlio suo, il Re Salomone. Adonia, non appena ebbe notizia che Salomone, suo fratello, per ordine del Re David suo padre era stato proclamato Re d'Israele, si sottomise a Salomone e cercò di riconciliarsi con Lui. Si portò quindi da Betsabea e la pregò di spendere qualche buona parola in suo favore ottenendogli in moglie l'avvenente Abisag (la vergine sposa di suo padre Davide): «Di grazia - le disse - dì al Re Salomone (poiché non ti rifiuterà) che mi dia in moglie Abisag la sunamita». Betsabea (per desiderio, forse, di rappacificarlo col fratellastro) glielo promise e si portò immediatamente dal Re per parlargli. «E il Re si levò per andarle incontro, le fece inchino, e si rimise a sedere sul

suo trono facendo porre un seggio per la madre del Re, che sedette alla destra di lui, e poi disse: «Ho una cosuccia da chiedere a te; non me la negare». E il Re a Lei: «Domanda, madre mia; che non te la rifiuterò» ... (1 Re, 2, 13-20). Betsabea gli espose il desiderio di Adonia, ma il Re Salomone, vedendo nascosto, in tale desiderio, un tranello per impossessarsi del trono, respinse la sua richiesta e fece uccidere il suo competitore Adonia.

3) *La «Regina alla destra del Re»* (Ps, 44 [45]

In questo salmo si celebrano le nozze del Re impareggiabile.

La sposa di lui viene presentata come Regina alla sua destra: «la Regina sta alla tua destra con oro di Ofìr ...» (v. 10). Il carattere regale dei due protagonisti del Salmo - lo Sposo e la Sposa - è evidente.

Il carattere messianico di questo Salmo (presupposto indispensabile per stabilire un senso mariologico) è certo, a causa dell'interpretazione che ne è stata data da S. Paolo: «del Figlio invece (dice): «Il tuo trono, o Dio, sta in eterno, per sempre; e scettro di rettitudine è il tuo scettro reale. Hai amato la giustizia e odiato l'iniquità; perciò ti unse Dio, il tuo Dio con olio di esultanza sopra i tuoi compagni» (Hebr.1, 8-10)42. Quel «Re», dunque, è il Messia, l'Uomo-Dio. E quella «Regina»?... Chi vede in Essa la Chiesa e chi vede in Essa Maria. Ma le due interpretazioni (ecclesiologica e mariologica) non si

escludono. La Chiesa, infatti, in concreto, consta di vari membri, e Maria SS. è un membro della Chiesa del tutto singolare; ne segue perciò che quella Regalità che conviene in modo comune alla Chiesa, convenga, in modo del tutto singolare, a quel singolare membro della Chiesa che è Maria.

Si può aggiungere che alcuni pochi Padri e moltissimi Scrittori Ecclesiastici, nella «Regina» del Salmo 44, han ravvisato Maria SS. Inoltre, tutte le Liturgie, sia orientali che occidentali, hanno applicato quel Salmo a Cristo Re e a Maria Regina.

---

42 Il Salmo 44 è tipicamente (e perciò indirettamente) messianico nel testo ebraico (Il Re Salomone, di cui ivi si parla, è figura o tipo di Cristo Re); è invece direttamente messianico nella versione greca dei Settanta. S. Paolo, in questo luogo, argomenta da questa versione.

4) *La Regina Ester, figura di Maria Regina*

Ester è la figura più espressiva di Maria Regina, Sposa del Re.

Di Ester infatti, il libro omonimo racconta: «Fu dunque Ester condotta dal Re Serse nel suo palazzo reale... E il Re amò Ester più di ogni altra donna essendosi Ella guadagnata la sua benevolenza e il suo favore più di qualunque altra vergine, e le pose in capo il diadema reale e la fece Regina in luogo di Vasti ...» (Est., 2, 16-17). E più in giù, allorché la Regina Ester si portò dal Re per invitarlo a pranzo, costui le disse: «Che hai, Regina Ester, e che cosa chiedi? Fosse anche una metà del regno, ti sarà data» (Est. 5, 3). Valendosi del favore ciel Re, la Regina Ester riuscì a salvare il suo popolo dallo sterminio tramato dal perfido Aman (Est. cc. 8-9): «Se ho trovato grazia presso di te, o Re, e se al Re piace, sia fatto dono della vita a me per la mia domanda, e al mio popolo per la mia richiesta. Perché io e il mio popolo siamo venduti per essere sterminati, trucidati, distrutti» (Est., 5, 3-4).

Han veduto in Ester una figura di Maria Raimondo Giordano (il sapiente «Idiota»), Riccardo da S. Vittore, Riccardo da S. Lorenzo, il Card. Ugo di S. Caro, Corrado di Sassonia, lo pseudo-Alberto Magno, Ernesto da Praga, Bartolomeo da Pisa, S. Bernardino da Siena S. Antonino da Firenze, Dionisio Certosino, Maurizio da Villa Probata, Bernardino de Bustis, Pietro Bardo43, ecc.

A questi si possono aggiungere S. Bonaventura (Sermo 4 de Assumpt. B.V.M., Op. 9, 695a; sermo 5 de Nativ. B.V.M. Op. 9, 695a; sermo 5 de Nativ. B.M.V. Op. 9, 718a), Ambrogio Catarino (Disput. pro immac, Virg. concept., 1. III, p.

101), S. Pietro Canisio (De Maria Deip. Virgine, L. I, c. 2; 1. Il, c. 16), S. Lorenzo da Brindisi (Mariale, Padova, 1928, p. 55, 105, 217, 346, 588, 589 ecc.), Tommaso Strozzi (Controversia de Conceptione Virginis, 1. I. c. 8, p. 55-88), S. Alfonso M. de Liguori (Le glorie di Maria, cap. 1, § 1) ecc. ecc. Anche negli inni liturgici medievali non mancano accenni ad Ester come a figura di Maria Regina44. Non sen-

---

43 I testi di questi autori si possono trovare presso Bourassé, Summa aurea, t. 9, col. 1150-1153.

44 Cfr. SERAPIO DE IRAGUI O.F.M. Cap., La Mediaciòn de La Virgen en la Himnografia Latina de la Edad Media, Buenos Aires, 1939, p. 453, 454, 459.

Degna di rilievo è la seguente strofa di Engelberto d'Admont (+1331):

za ragione perciò Benedetto XIV, nella Lettera Apostolica «Gloriosae Dominae» (27 sett. 1748) asseriva: «Essa [Maria] è infatti quella graziosissima Ester, prediletta dal supremo Re dei Re in modo tale da concederle, per la salvezza del suo popolo, non solo metà del proprio regno, ma quasi tutto il suo impero e il suo potere». (Cfr. Insegnamenti Pontifici - 7. Maria SS., Edizioni Paoline, 1959, p. 17).

Non ostante tutto ciò non oserei affermare che la Regina Ester possa dirsi, in seno stretto, tipo di Maria Regina. Più che a provare la Regalità di Maria, la figura di Ester può servire ad illustrarla.

2. NEL NUOVO TESTAMENTO

«La Regalità di Maria - secondo l'Enciclica «Ad Caeli Reginam» - si trova asserita in modo implicito in due testi del Nuovi Testamento, vale a dire: 1) nelle parole dell'Angelo Gabriele e 2) nelle parole di Elisabetta.

1) *Le parole dell'Angelo Gabriele a Maria* (Lc 1, 31-33)

L'Angelo le annunzia un figlio al quale «il Signore Iddio darà il trono di Davide suo padre, e regnerà sulla casa di Giacobbe in eterno, e il suo regno non avrà fine». Sarà - come han predetto i Profeti - un regno eterno, non già sull'Israele carnale, ma sull'Israele spirituale (che sostituirà l'Israele carnale) erede delle promesse e delle benedizioni messianiche (cfr. Rom., 9, 6-9; Gal., 4, 28-29).

Maria SS. quindi sarà «Madre di un Re» il quale regnerà in eterno. Ma la «Madre del Re» è Regina: è la «Regina-Madre». Ne segue perciò, logicamente, che Maria sia Regina.

____

«Ave, rosa sponsa Christi,

Hester nova appendisti

Aman in patibulo,

Dum amata loco Vashi

Gentem tuam liberasti

Mortis a periculo».

(Cfr. MEERSSEMANN G.G., O.P., Der Hymnos Akatihstos in Abendland, II, Freib. Schw., 1960, p. 134).

378

Ho detto che le surriferite parole dell'Angelo a Maria echeggiano le parole dei Profeti. Ed infatti, le parole «e il Signore Iddio gli darà il trono di Davide suo padre» si riferiscono al celebre vaticinio di Isaia e di Natan. Disse Isaia dell'Emanuele, figlio della Vergine-Madre:

«Ecco, è nato per noi un bambino, a noi c'è dato un figliuolo; gli sta sulle spalle il principato .... sul trono di Davide e sul reame di lui, per assodarlo e fiancheggiarlo con giudizio e con giustizia da ora in poi per sempre» (Is. 9, 5-6).

Disse il profeta Natan a David: «La tua casa e il tuo regno sarà stabile in perpetuo dinanzi a me, e il tuo trono si manterrà in eterno» (2 Sam., 16).

È facile rilevare la somiglianza delle parole dell'Angelo con questi due vaticini.

2) *Le parole di Elisabetta a Maria SS.*

Elisabetta, «ripiena di Spirito Santo», ad alta voce esclamò: «... E donde a me la grazia, che la Madre del mio Signore venga a visitarmi?». Quel «Signore (Kyrios) significa «Sovrano», ossia, la divinità e fa Regalità del Messia. Elisabetta si riconosce umile suddita di un tale «Signore» («mio Signore») o «Sovrano»45. Inoltre, illuminata dallo Spirito Santo (di cui vien detta «ripiena»), riconosce in Maria la Madre di Dio, Sovrano universale, e perciò la

«Regina-Madre». Di qui le espressioni piene di meraviglia uscite dal suo cuore46.

---

45 Cfr. CERFAUX L., Le titre de Kvrios et la dignité royale de [ésus, in «Rev, des se. phil, et théol.», a. 1922, p. 40-71; 1923, p. 125-153; 1931, p. 27-51 e 417- 452. Il Prof. Cerfaux sostiene che il termine «Kyrios» nel linguaggio del Nuovo Testamento e, in modo speciale, nel racconto lucano della Visitazione, manifesta la divinità di Cristo, ma anche, in modo uguale ed anche in modo principale, la sua Regalità e perfetta sovranità.

46 Non mancano esegeti che hanno veduto un vivo riflesso della Regalità di Maria anche nel miracolo delle nozze di Cana (Giov. 2, 1-11) e nella Donna dell'Apo-

III. Fondamenti tradizionali

1. SECOLO II

1) *Il clima pagano favorevole al concetto di Maria Regina*. - Il card. Ildefonso Schuster ha rilevato che il concetto cristiano di Maria «Regina» trovò in Roma un clima pagano molto favorevole. E lo prova riportando il testo di una preghiera arcaica romana, pagana, riferitaci da Tito Livio. Ecco il testo: «O Pizio Apollo, mi sento spinto da te a marciare contro Veio, per distruggerlo, e sin d'ora ti consacro la decima della preda. Anche te prego, Giunone Regina, che ora risiedi in Veio, perché tu ci segua, noi vincitori, nella nostra e tua città, ove ti accolga un tempio pari alla tua maestà»47.

«Difatti - ha rilevato il Card. Schuster - dopo la presa di Veio, Camillo dedicò sull'Aventino il promesso voto alla Etrusca *Iuno Regina*». E conclude: «In un simile clima liturgico romano il nuovo concetto cristiano di Maria Regina non trovò dunque ostacolo: a Giunone Regina sull'Aventino, succede Maria Regina "nell'Urbe nostra e sua"». («Maria Regina» nell’arte paleocristiana in Roma. In «La Regalità di Maria», 5 [1952] p. 2-4).

2) *Le prime rappresentazioni di Maria Regina*. - Effettivamente le prime rappresentazioni di «Maria Regina» si trovano in Roma, verso la fine del secolo II. Nella Cappella greca delle Catacombe

calisse (12, 1ss.). Scrive il Prof. F. Spadafora: «Regina che puoi ciò che tu vuoi», «Regina che liberamente al dimandar precorre»... è l'insegnamento dell'episodio di Cana. Non vi riscontriamo il titolo, ma c'è, più eloquente, più persuasivo di qualsiasi termine, l'esercizio di questa sovranità onnipotente per grazia sul Cuore dell'Onnipotente, che è essenza della Regalità di Maria» (F. SPADOFORA, La Regalità della Madonna nella S. Scrittura in «Maria Regina praesentissima», Centro Mariale Monfortano, Roma 1958, p. 35). È evidente, comunque il potere di intercessione di Maria sul Re suo Figlio, potere che lo spinge ad operare il primo miracolo, in seguito al quale gli Apostoli «credettero in Lui». Della Donna dell'Apocalisse così ha scritto P.A. Merk: «Questa donna - che è la Chiesa di Cristo nella sua magnificenza e nei suoi destini, ma i tratti della figura sono resi in colori tali, che i Santi Padri già nei primi secoli ravvisarono, nel grande simbolo, Maria, signora vittoriosa e regina»). (A. MERK, S.I., La figura di Maria nel Nuovo Testamento, in «Mariologia», a cura di P. Strater, S.I., Vol. I, Maria nella Rivelazione, Torino 1952, p. 78).

47 «Pythice Apollo, tuoque numine instinctus, pergo ad delendam urbem Veius, tibique hinc decimam partem praedae voveo. Te simul, luno Regina, quae nunc Veios colis, precor, ut mea victoria in nostram tuamque mox futuram urbem sequare ubi te dignum amplitudino tua templum accipiat» (Titus Livius, V, 21.2).

di S. Priscilla, vi è una pittura (degli ultimi decenni del secolo II) in cui è rappresentata la Vergine col Bambino Gesù sulle ginocchia, in atto di presentarlo all'adorazione dei Magi. Orbene, è stato rilevato come l'acconciatura dei capelli della Vergine (senza alcun velo al di sopra) ricordi quella delle Imperatrici della prima metà del secolo II, quali, Sabina sposa di Adriano, e Marciana sorella di Traiano48.

3) Primi bagliori di Regalità nel «Protovangelo di Giacomo. - Nel «Protovangelo di Giacomo» (sec. II) si narra come alla Vergine, quando si trovava ancora nel Tempio di Gerusalemme, toccò in sorte di filare la vera porpora e lo scarlatto per una tenda del Tempio. Ha rilevato giustamente l'Amann che la vera porpora, «segno distintivo dei Re, conviene bene a Maria, rampollo di stirpe regia, e destinata ad una regalità più alta di tutte le dignità della terra»49.

2. SECOLO III

1) Il testo di Origene, Maria «Signora». - In questo secolo abbiamo il famoso testo di ORIGENE il quale, per primo, dall'espressione evangelica «Madre del mio Signore», passa, logicamente, all'espressione «mia Signora». Dalla

sovranità del Figlio, deduce la sovranità della Madre. Ecco il testo: «Perché [è Elisabetta che parla a Maria] salutarmi tu per prima? Son forse io colei che ha con

---

48 Cfr. DE ROSSI G.B., Imagines selectae Deiparae Virginis in coemeteriis subterraneis udo depictae, Romae 1863, p. 70; Dell'affresco antichissimo ritraente la Vergine col divino Figliolo, in «Bull, Arch. Christ.», a. 1880, p. 20. LECLERCQ, art. Marie, in «Dict. Arch. Chrét.», t. V, coll. 2197-2212; art. Mages, ibid., t. II, col. 996, 2100.

49 Questa idea della Regalità, evidentemente implicita nella porpora vera toccata in sorte alla giovinetta Maria, viene resa esplicita in un rimaneggiamento del «Protovangelo di Giacomo», ossia, nel «Vangelo dello pseudo-Matteo» (sec. VI-VII). Ivi infatti si aggiunge che le cinque fanciulle datele per compagne, nel vedere che a Maria era toccata in sorte la porpora, le dissero: "Pur essendo la più piccina di tutte, hai meritato di avere la porpora". E così dicendo, quasi a prenderla in giro, incominciarono a chiamarla Regina delle vergini. Ma mentre così facevano fra di loro, apparve l'Arcangelo del Signore in mezzo ad esse e disse: "Questo discorso non sarà una presa in giro, ma esprimerà una profezia verissima". E si spaventarono quelle alla presenza dell'Angelo e alle sue parole e pregarono Maria che le perdonasse e pregasse per loro» (Cfr. BONACCORSI G., I Vangeli apocrifi, Firenze, 1948, I, p. 175).

cepito il Salvatore? Avrei dovuto io venire da te, perché tu sei la benedetta fra le donne, tu la Madre del mio Signore, tu la mia Signora»50.

Si potrebbe forse obiettare che Origene riconosce la sovranità di Maria riguardo alla persona di Elisabetta («tu la mia Signora») e perciò in senso limitato non già in senso universale. Ma è facile sciogliere questa obiezione rilevando che il motivo addotto da Elisabetta per la sovranità di Maria è di ordine universale: Maria è «Signora» perché «Madre del Signore». Ne consegue perciò che, chiunque ha per «Signore» il Figlio, debba avere anche per «Signora» la Madre di Lui.

Questa testimonianza di Origene è stata definita «il faro più antico e più luminoso che segna la via alla grande tradizione greca della Regalità della Vergine Madre di Dio» (GORDILLO M., La realeza de Maria en los Padres Orientales. In «Est. Mar.» 15 [1956] p. 50). Ed è un testo ritenuto comunemente autentico51.

2) La Sibilla Libica: Maria «Regina del mondo». - Verso il secolo III, la Beata Vergine veniva appellata «Regina del mondo» dalla Sibilla Libica (Cfr. SCHUTZ

J.H., S.J., Summa mariana, I, Paderborn, 1903, p. 285). È la prima volta - se il testo è autentico - che ci troviamo dinanzi a questo titolo.

3. SECOLO IV

1) *In Oriente*. - S. EFREM SIRO (secondo altri Narsete Nisibeno), in un inno, ci presenta i Magi i quali proclamano «Re» il bambino Gesù e Maria «Madre del Re». Ad essi Maria risponde: «Come può accadere che una povera donna dia alla luce un Re? ...». E i Magi le rispondono: «A te sola è accaduto di dare alla luce il gran-

---

50 Origene, Homil. in Lucam, hom. 7, PG 13, 1901. Il testo è ritenuto autentico da Max Rauer (Origenes Werke, t. IX).

51 L'Enciclica «Ad caeli Reginam» sembra esprimere un certo riserbo sull'autenticità del testo origeniano: parla infatti di «Omelia attribuita ad Origene». Ma si tratta, evidentemente, di una riserva prudenziale. MAX RAUER (l. c., p. 47), VAGAGGINI C., (Maria nelle opere di Origene [Orientalia Christiana Analecta, n. 131], Roma, 1942, p. 109-110), BARRÉ H. (La Royaute de Marie pendant les neuf premiers siècles, in «Rech. de Se. Rel.», 29 [1939) p. 134] lo ritengono autentico.

de Re. In te la povertà verrà magnificata e al Figlio tuo i diademi si assoggetteranno»52. Si potrebbero addurre altri testi di S. Efren in favore della Regalità di Maria; ma sono tutti criticamente dubbi. In uno di questi testi dubbi, S. Efrem dà espressamente alla Vergine il titolo di «Regina» (Cfr. ASSEMANI J., S. Ephraem opera omnia [graece], t. III, Romae, 1746, p. 546). L'Enciclica «Ad caeli Reginam» porta questo testo: «Il cielo mi sorregga col suo braccio perché io sono onorata più di esso. Il cielo, infatti, fu soltanto tuo trono, non tua madre. Ora quanto è più da onorarsi la Madre del Re che il suo trono» (Hymni et sermones, ed. Lamy, II, p. 6).

Anche S. GREGORIO NAZIANZENO, il Teologo, esaltò Maria SS. come Madre del Re: «La Madre verginale generò il Re dell'universo» (Carmen de Christi genealogia, PG 37, 484a).

S. GREGORIO NISSENO faceva questo semplice ragionamento: «Dice l'Angelo: Salve, o piena di grazia. Si rivolge a Lei...come ad una Sovrana, come a Colei cioè che è stata Madre del Signore»53.

2) *In Occidente*. - Il poeta PRUDENZIO AURELIO CLEMENTE ci presenta la Vergine piena di ammirazione per avere «generato Dio, uomo, ed anche Re sommo»54.

Alle testimonianze scritte si aggiungono, in questo secolo, le testimonianze monumentali. Nel cementerium maius della via Nomentana, si trova l'immagine di Maria Regina (della prima metà del secolo IV) con una regia collana di pietre preziose attorno al collo. Le sta innanzi il suo divin Figlio, ed Ella, a braccia aperte, lo sta pregando (Schuster I., art. cit., p. 3). La Vergine SS., inoltre, viene rappresentata quale Regina nel marmo nero del Museo Kircheriano e nei frammenti di Damos-el-Karita (Cfr. DELATTRE, Le culte de la S. Vierge en Afrique, Paris, 1907, p. 5-6).

---

52 Hymni in festivitatem Epiphaniae, XV, p. 12-13, ed. Lamy, I, p. 131-134. Cfr. ORTIZ DE URBINA J., Dignitas regia Mariae iuxta primaevos Syros, in «Virga Immaculata», XII, p. 1-11.

53 In Annunt. Deip., PG 62, 765. Questo discorso è stato falsamente attribuito a S. Giovanni Crisostomo.

54 PRUDENZIO, Dittochaeum, 27, PL 60, 102:

«Miratur Genitrix tot casti ventris honores, seque Deum genuisse, hominem, regem quoque summum».

4. SECOLO V

1) *In Oriente*. - La definizione dogmatica della Maternità divina, nonché l'inizio e la diffusione, in Oriente, della festa della Dormizione, han favorito non poco lo sviluppo dell'idea regalmariana.

A partire dal secolo V, diventano assai frequenti, presso gli apocrifi (particolarmente quelli Assunzionistici) i titoli regali dati alla Vergine. La più antica redazione del «Transitus Mariae» (Cfr. WILMART, L'ancien recit de l'Assomption, in «Anal. Reginensia», Romae, 1933, p. 323 ss. RIVIERE J., Le plus vieux «Transitus» latin .., in «Rev. Théol. anc. et méd.», 1936, p. 5ss), chiama la Vergine «Nostra Sovrana» (ibid., p. 335); mentre la redazione greca pubblicata dal Tischendorf, le dà i titoli di «Regina di tutti i Santi» e «Regina degli apostoli» (Cfr. TISCHENDORF C., Apocalypses apocryphae, Leipzig, 1866, p. 119); «Regina pietosissima e misericordissima», (ibid., p. 123); oltre a quelli di «Sovrana», (ibid., p: 105); «Nostra sovrana», (ibid., p. 110).

CRISIPPO DI GERUSALEMME, per primo - a quanto sappia - applica bellamente alla Vergine il Salmo 44 (45), parafrasandolo: «Ascolta, o figlia, la mia parola si dirige a te che devi essere la Sposa del gran Re... sarai chiamata la Madre del Re, che è Signore non già degli imperi terrestri, ma dei celesti... Tu sarai trasformata in Regina celeste» ... (Oratio in SS. Mariam Deip., PO 19, 3.39).

S. GIACOMO DI SARUG, esalta la Madre del Re. Alludendo all'Angelo Gabriele, dice: «Vide il servo la Madre del Re e chinò il capo»55.

2) In Occidente. - S. GIROLAMO dichiarava: «Maria Vergine, Madre del Signore, tiene il primato fra tutte le donne» (Homil. in diem Domin. Paschae, ed. Morin, Analecta Maredsolana, 3, p. 414). Parlando poi del nome di Maria, asserisce che «Maria, nella lingua siriaca, significa Signora»56.

---

55 Cfr. VONA C., Omelie mariologiche di S. Giacomo di Sarug, Roma, 1953, p. 200, v. 165-166. Anche S. Giuseppe (ibid., p. 27, 661-62) e S. Elisabetta (ibid. p. 145, v. 277 s.) si umiliano dinanzi alla «Madre del Re».

56 «Maria Virgo, Mater Domini, inter omnes mulieres primatum tenet» (S.

S. PIETRO CRISOLOGO asseriva: il nome di «Maria» si traduce, in latino «Domina»: l'Angelo perciò la saluta «Signora» perché sia assente da timore servile la Madre del Dominatore, che, per volere del Figlio, nasce e si chiama Signora» (Sermo 142, De Annuntiatione B.M. Virginis, PL 52, 579). «Colei che viene chiamata Signora dall'Angelo si dichiara e si riconosce ancella» (ibid., p. 582).

È da rilevare come nei secoli V-VI, nella Chiesa dell'Africa settentrionale, esistesse di già l'idea di «Servitù mariana», idea correlativa alla sovranità o regalità di Maria. In una serie di piombi, adibiti a suggellare le corrispondenze di illustri personaggi (Arcivescovi, Consoli, Prefetti, Ciamberlani imperiali ecc.) vi si trova effigiato il busto della Madonna col Bambino sulle ginocchia, in atteggiamento di preghiera. Sopra uno di questi piombi, dopo il nome del possessore, si legge questa breve ma eloquente iscrizione: «Servo della Madre di Dio» (Delattre, Missions Catholiques, mai 1886). In un altro di questi sigilli (scoperto tra le rovine di Cartagine nel 1904) si legge: «Maurizio Servo della Madre di Dio»57.

5. SECOLO VI

Anche in questo secolo, sia in Oriente che in Occidente, si sono alzate voci inneggianti alla Regalità di Maria.

1) *Voci dall'Oriente*. - All'alba del secolo VI (nel 517), il Sinodo di Tiro celebrava una festa in onore di Gesù Cristo e della sua gloriosa Madre, la Vergine Maria «Nostra Signora» (cfr. Barré H., art. cit., p. 147-148).

Anche EPIFANIO VESCOVO DI COSTANTINOPOLI, nella «Relazione» inviata al Papa S. Ormisda (+523), rilevava che occorreva implorare l'unità della Chiesa «per l'intercessione della nostra

GIROLAMO, Homil. in diem. Dom. Pasch., Analecta maredsolana, t. 3, p. 2, p. 414). «Maria, sermone syro, Domina nuncupatur» (Liber de nominibus hebraicis, PL 23, 886).

---

57 Cfr. DELATTRE, Le culte de la S. Vierge en Afrique, Paris-Lille, 1907, p. 109 s.

L'idea della servitù mariana non è venuta meno tra i fedeli dell'Africa settentrionale, neppure durante la dominazione mussulmana. Ne è indizio eloquente una medaglia di bronzo trovata in Kabylie, battuta nel 1312, con questa iscrizione in caratteri arabi: «Vergine, proteggi i tuoi servi!» (Cfr. Conpte rendu du Congrès Marial tenu à Lyon, 1900, p. 189).

santa Signora, la gloriosa Vergine e Madre di Dio, Maria» (Relatio Epiphanii Ep. Constantinop., PL 63, 498).

LEONZIO DI BISANZIO appella Maria «Regina», «la Santa Regina» (Adv. Nestorianos, L. III, PG 86, 1641), la «Madre del Re», (ibid., p. 1666). Nel discorso «de Simeone et Anna» dello PSEUDO-METODIO, Maria SS. viene appellata «veramente Regina» (PL 77, 349).

ROMANO IL MELODE chiama la Vergine «Sovrana Madre di Dio» (Cfr., PITRA J.B., Analecta Sacra spicilegio Solesmensi parata, Parisiis, 1876, 1, p. 32). Pone poi sulle labbra della Vergine queste parole: «Io sono la Regina del mondo; poiché ho portato nel mio seno la tua potenza sovrana, ho il dominio su tutte le cose» (ibid., p. 315).

EVAGRIO SCOLASTICO ci riferisce un decreto dell'Imperatore Giustino, nel quale si diceva che l'Incarnazione era avvenuta «per opera di Spirito Santo, e dalla Signora Nostra la Santa e gloriosa Madre di Dio sempre vergine Maria» (Historia Ecclesiastica, I, 5, c. 4, PG 86 (2), 2796).

TEODOSIO D'ALESSANDRIA (+566) appella Maria «mia Signora Madre di Dio» (Omelia sull'Assunzione della Vergine, ed. di Bellet P., O.S.B., in «Eph. Mar.»,

1 (1951) p. 252). «Regina di tutte le donne» (ibid., p. 253), «Signora nostra» (ibid., p. 258).

È degna di nota un'icona del monastero del Sinai, del secolo VI. La Vergine Regina viene rappresentata fra due Angeli e due Santi (senza però la corona gemmata)58. È «una solenne composizione dell'arte ufficiale bizantina più antica, creata da artisti dell'Asia minore sotto l'influsso delle idee che ebbero impulso dalla proclamazione ad Efeso del dogma della Theotokos» (Cecchelli C., Mater Christi, vol. I, p. 56).

2) Voci dall'Occidente. - VENANZIO FORTUNATO è il primo poeta occidentale della Regalità di Maria. Egli ci presenta la Vergine

---

58 Una riproduzione della parte centrale di questa immagine si può trovare nell'articolo di A. Sormrou, Icones byzantines du monastère du Sinai, in «Bizantion», 14 (1929), tav. I, di fronte a p. 326.

come «felice Regina», come «Regina presso il Figlio», nell'atto di ricevere il trono e la corona in cambio dell'ospizio del suo seno materno59.

S. GREGORIO M. racconta che una santa giovane chiamata Musa, morì invocando la Vergine con queste parole: «Eccomi, o Signora, vengo».60.

Si moltiplicano, in questo secolo, le rappresentazioni di Maria Regina. Il concetto di Maria Regina appare nella basilica dei Santi Martiri Felice ed Adaucto nel Cimitero di Commodilla sul sepolcro di Turtura (sec. VI). La Vergine, col Bambino in grembo, è seduta sopra un ricco trono tutto guarnito di grosse gemme e munito di suppedaneo. Sul sedile vi è un cuscino; ma il pittore, per esprimere in modo più chiaro la sovranità della Vergine, Le ha posto nella destra la «mappula consolare».

Nella basilica romana di S. Maria antica, nello strato più antico (dell'inizio del sec. VI), proprio vicino all'accesso forense dei palazzi imperiali (il Palatino), vi è una Madonna in trono col Bambino sulle ginocchia, con abbigliamenti di Regina, circondata dagli Angeli (Regina degli Angeli). La stessa iconografia si riscontra nella «Madonna della Clemenza» (con la corona gemmata) della basilica di S. Maria in Trastevere, eseguita al tempo di papa Giovanni VII (705-707). Si riscontra anche in un avorio del museo di Berlino (della fine del sec. V o dell'inizio del sec. VI) e in un avorio della Biblioteca Nazionale di Parigi61. Anche nelle ampolle conservate a Modena

---

59 «Conderis in solio felix regina, superbo, Cingeris et ni veis lactea virgo choris. Nobile nobilior circumsistente senatu, Consulibus celsis celsior ipsa sedens.

Sic iuxta genitum regem regina perennem Ornata ex partu, mater optima, tuo.

Ventris pro hospitio restituendo thronum, Componendo caput univeum diademate fulvo, Et gemmis rutilam comit honore comam»

(VENANZIO FORTUNATO, De laudatione Mariae, PL 88, 282-283).

60 «Ecce, Domina, venio; ecce, Domina, venio» (S. GREGORIO M., Dial…: IV, c. 17, PL 77, 349).

61 Cfr. CECCHELLI C., Mater Christi, I, Roma 1946, p. 54-55; p. 86. È bene rilevare come sul Palatino (all'ingresso del quale sorgeva la basilica di S. Maria Antica, si venerava una divinità pagana riconosciuta come tutrice dell'Impero e dei Romani: la dea Cibele, la «Magna Mater». Nel tempio a Lei eretto sul Palatino,

si scorge una Regina piena di soavità. Questo stesso tipo si riscontra nei famosi mosaici di S. Apollinare di Ravenna, e in una ampolla argentea del Duomo di Grado (Cecchelli, op. cit., p. 83; p. 86).

6. SECOLO VII

1) In Oriente. - Il Concilio Ecumenico VI (Costantinopolitano III, 680-681) dava alla Vergine il titolo di «Signora» (despoines). (Cfr. MANSI, Conc. Coll., t. XI, p. 290). Anche nella ritrattazione dell'eresiarca Macario si dà alla Vergine il titolo, ancora più espressivo, di «Nostra Signora» (ibid., p. 351). Questo stesso titolo di «Signora Nostra» si trova anche nella ritrattazione di Ciro d'Alessandria (ibid., p. 563 e 566).

Incominciano a sorgere, in questo secolo, i panegiristi della Regalità di Maria.

GIOVANNI DI TESSALONICA, celebra la «gloriosissima Sovrana di tutto l'universo», «la Sovrana del mondo», «la nostra illustre Sovrana» (PO 19, 375; 377; 401).

THEOTEKNOs, Vescovo di Livias, applica alla Vergine il Salmo 44 in cui si descrive la «Regina alla destra del Re» (Cfr. WENGER A., L'Assomption de la très Sainte Vierge dans la Tradition Byzantine du VI au X siècle, Paris, 1955, p. 275.

L'AUTORE DELL'«ENCOMIUM IN DORMITIONEM SS. DEIPARAE» (attribuito a S. Modesto di Gerusalemme), oltre ad applicare alla Vergine il Salmo 44,

l'appella «Sovrana dei mortali», «nostra Sovrana», aggiungendo che per la sua intercessione gli uomini ottengono tutti i beni (PG 86 [2], 3305).

S. SOFRONIO DI GERUSALEMME dà alla Vergine il titolo di «Signora» (De angelorum excellentia, PG 87, 3319).

———————————————

veniva custodito il famoso simulacro ivi trasportato da Pessinonte, con grande solennità. Orbene, Cibele veniva rappresentata con la corona murale sul capo scompartita da torri emergenti nell'alto, corona propria delle divinità che proteggevano le mura della città. A questa falsa «Regina» incoronata (Cibele) veniva opposta la vera «Regina», la vera Protettrice dell'Impero e dei Romani, Maria (cfr. CECCHELLI, l. c., p. 235-236).

388

S. MASSIMO IL CONFESSORE aveva la pia abitudine di terminare i suoi scritti invocando «l'intercessione della gloriosissima e santissima Madre di Dio nostra Sovrana Immacolata e sempre Vergine Maria» (De duobus Christi voluntatibus, PG 91, 212; Epist. I, ibid., col. 392; Epist., V, ibid., col 424; Epist. XII, ibid., col. 509; Epist. XIV, ibid., col. 544).

Degna di particolare rilievo è l'Omelia sull’Annunziazione dello PSEUDO-ATANASIO (Sermo in Annuntiationem sanctissimae Deiparae Dominae nostrae, PG 28, 917-940). Egli abbozza, per primo, una teologia della Regalità di Maria. La Madre ci viene presentata inseparabilmente unita al Figlio. Se il Figlio è vero Re - così ragiona lo pseudo-Atanasio - la Madre di Lui dev'essere vera Regina. Dopo aver provato che Cristo è vero Re e che il suo regno non avrà fine («perché è Re Colui che nacque dalla Vergine»), lo pseudo-Atanasio passa a parlare della Regalità di Maria: «E per Esso dobbiamo credere che Colei la quale lo diede alla luce, con tutta verità e proprietà, è Regina e Signora e Madre di Dio» (ibid., col. 937a). E in favore di questa sua tesi adduce un argomento di autorità ed un argomento di ragione. Argomento di autorità: le famose parole del Salmista: «Astitit Regina a dextris tuis ...» (Ps. 44, 10) (ibid.). Argomento di ragione, fondato sulla maternità divina: «argomento - dice - che appare chiaro agli occhi interiori della nostra mente», poiché tutti comprendono «che ti era dovuto, come a Madre di Dio, esser celebrata Regina e Sovrana, poiché Colui che nacque da te è Re e Signore e Dio e Sovrano» (ibid., 937c). Nella conclusione, ispirandosi al vaticinio «Tutte le generazioni mi diran beata», lo pseudo-Atanasio invita tutte le gerarchie del cielo e della terra ad esaltare Colei che è «Signora e Sovrana, Regina e Madre di Dio» (ibid., col. 940c).

2) In Occidente. - S. ISIDORO DI SIVIGLIA, rilevava, con S. Girolamo, che il nome di Maria «in lingua siriaca significa Signora», e giustificava una tale

interpretazione con questa ragione: «perché ha generato il Signore» (Etymolog., 1. VIII, c. 10, PL 82, 289).

Ma il vero primo cantore e Dottore della Regalità di Maria e della servitù mariana, in Occidente, è S. ILDEFONSO DI TOLEDO (+669). Egli inizia la sua trattazione (nei due ultimi capitoli dell'opera «De perpetua virginitate») dando alla Vergine i titoli di «mia Signora, mia Dominatrice, che mi comandi, Madre del mio Signo-

re ...» (De perpetua Deiparae Virginitate, PL 96, 58). Attribuisce perciò alla Vergine un vero «dominio», perché «aderente a Dio, congiunta a Dio». Ella ha generato Colui che è «grande, Dio delle potenze, Re di tutti i secoli, Creatore di tutte le cose» (ibid.). Per questo Ella è «beata tra le donne, integra tra le madri, Signora tra le serve, Regina tra le sorelle» (ibid.). Per questo egli chiede: «Concedimi... di servire il Figlio tuo e te; di essere schiavo del Signore e di te»62. E più volte, con vero sentimento di compiacenza, si dichiara «Servo di Maria»: «Per questo - dice - io sono tuo servo, perché il tuo Figlio è mio Signore. Per questo tu sei la mia Signora, perché tu sei l'Ancella del mio Signore. Per questo io sono il servo dell'Ancella del mio Signore, perché tu sei la mia Sovrana, come Madre del tuo Signore; ed io son diventato servo dal momento in cui il mio Creatore ti ha fatto sua Madre» (ibid., col. 106). Nella maternità divina quindi (perché «Madre del Signore»), S. Ildefonso trova il fondamento sia della Regalità di Maria sia della servitù che le è dovuta. Il suo desiderio di servire la sua augusta Sovrana è incontenibile: «Come desidero ardentemente diventare servo di questa Signora! Come assiduamente mi diletto del giogo di questa servitù!... Così possa io meritare di non disgiungermi mai dal suo eterno gaudio!» (ibid., col. 107). La Madonna, quindi, in forza della sua Regalità, ha un vero dominio su tutto e su tutti, e perciò ha diritto ad essere servita da tutti.

Questo concetto di servitù mariana, nel secolo VII, era di già abbastanza comune. Nella seconda metà del secolo VII, il Santo Dagoberto II, Re dei Franchi di Austrasia (+679), per esprimere la sua gratitudine a Maria SS. (all'intercessione della quale attribuiva la risurrezione del suo figliolo), si dichiarò, con atto pubblico, «Servo di Maria» e le promise di servirla per sempre. Il cronista che racconta questo fatto aggiunge, incidentalmente: «secondo l'abitudine

---

62 Ibid., col. 105. La stessa grazia Egli la chiede al Signore: «Concedimi, o Signore..., che io mi consacri in modo tale al servizio di tua Madre che ciò sia una prova che io servo a te; che Ella sia mia signora in tale grado che per mezzo di essa io sia accetto a te; che la mia eterna servitù verso di Essa sia

una caparra della mia eterna servitù verso di Te» (Ibid., col. 106). Ancora: «Come prova del dominio di Dio su di me, voglio che Maria regni sopra di me. Ridonda infatti a gloria del Figlio quanto si offre alla Madre...e va a terminare al Re l'onore del servizio tributato alla Regina» (Ibid., col. 106-107).

390

frequente di quei tempi»63. Il Vescovo Ausberto riferisce che sua sorella Sigolina abbandonò il mondo...consacrandosi per sempre a Gesù Cristo e dedicandosi al servizio di Santa Maria64. Anche in una Omelia attribuita a S. Beda si racconta che un chierico romano, avendo deciso di sposarsi, si portò dal Papa Zeferino65 il quale «gli comandò...che si facesse monaco, dedicandosi al servizio di Dio e della SS. Vergine in tutto il resto della sua vita». E l'autore dell'Omelia conclude il suo dire esortando i fedeli «a servire sempre una tale Regina, la quale non abbandona coloro che sperano in Lei»66.

Non va poi dimenticata la pittura di Maria Regina (secondo il Marucchi, del secolo VII) che si trova nella cripta storica delle Catacombe di S. Valentino Martire sulla via Flaminia. Essa rappresenta la Madonna col capo velato, rivestita di una ricchissima veste gemmata ad imitazione della «Basilissa» di Bisanzio.

Al secolo VII risale l'antifona finale «Ave, Regina caelorum», poiché si trova in manoscritti di quel secolo. È però alquanto diversa dell'attuale (attribuita a Clemente VIII).

7. SECOLO VIII

1) *In Oriente*. - Nel CONCILIO NICENO II (Ecumenico VII, del 787) adunato contro gli iconoclasti, Basilio Vescovo di Ancira, faceva la sua professione dinanzi al Concilio appellando la Vergine «Signora nostra» (cfr. Mansi, t. XII, 1009). Altrettanto si ripete nella professione di fede della Chiesa di Gerusalemme (ibid., p. 1137). Nelle acclamazioni del Concilio, all'appellativo «Signora» vengono aggiunti altri termini, vale a dire: «veramente Signora». (ibid., t. XIII, p. 250), «intatta Signora nostra» (ibid., p. 271, 363). Nella settima adunanza il Concilio definì: «Confessiamo la Signora nostra

---

63 Cfr. gli «Acta Sanctorum» dei Bollandisti, Vita S. Arbogasti Episcopi, 21 julii. KRONENBURG, C. SS. R., Maria's Heerlykeid in Nederland, I, p. 96.

64 «... jugiter se Christo obtulit et sanctae Mariae in ancillam se tradidit». Cfr. LUIS A., C.SS.R., La Realeza de Maria, Madrid, 1942, p. 54. La citazione (PL 88, 1233) alla quale il P. Luis rimanda, è errata.

65 S. Zeferino fu Papa dall'a. 199 all'a. 217. Ma il fatto, evidentemente, deve essere accaduto vari secoli più tardi.

66 «... praecepit ei (Papa)...ut fieret ibi monachus, et serviret ibi Deo et beatae Mariae omnibus diebus vitae suae, quae eum de laqueo diaboli liberavit. Nunc autem, fratres, serviamus semper tali Reginae, quae non derelinquit sperantes in se» (Homilia LIX, de Sancta Maria Virgine, tra le opere di S. Beda, PL 94, 423).

Santa Maria, vera e propria Madre di Dio ...» (ibid. p. 375). E al termine della Lettera di Tarasio e del Concilio all'Imperatore si ripete: «Intatta Signora (despoines) nostra, Santa Madre di Dio». Non poteva sfavillare maggiormente, in quel Concilio Ecumenico, la sovranità di Maria.

S. ANDREA DI CRETA esclamava: «Oh te beata, tre volte Regina!» (Oratio 3 in Dormitionem S. Mariae, PG 97, 1008a). Questa triplice corona le è dovuta: per la sua condizione regale, essendo discendente di David (ibid., 1101), per la sua dignità di «Regina di tutti gli uomini, perché...si trova al disopra di tutte le cose, eccettuato Dio» (ibid., 1100) e per la sua esaltazione a Regina del Cielo, «alla destra del Re» (Oratio 4 in Nativ. B. Mariae, PG 97, 872).

S. GERMANO DI CASTANTINOPOLI pone sulle labbra del Sacerdote che accoglie Maria nel Tempio queste parole: «Siedi, o Signora: poiché tu sei Regina e più eccelsa di tutti i Re, ti spetta sedere nel posto più alto... Ecco perché a te, come a Regina dell'universo, offro il primo posto». Rivolto alla Vergine, il Santo così prega: «Con le tue preci accettissime e valide, e con la tua materna autorità, dirigi verso il figlio tuo...il timone della ecclesiastica gerarchia» (Homilia I in Praesentatione Deip., PG 98, 304; 308-309).

S. GIOVANNI DAMASCENO, oltre a dare molte volte alla Vergine il titolo di «Regina», espone in modo chiaro la dignità, il regale dominio di Maria e i fondamenti dogmatici del medesimo. Ella è Colei la quale «ha il dominio su tutte le creature, pel fotto di essere Madre di Dio, Creatore e Artefice e Signore dell'Universo» (Homilia II in Dormitionem B.V. Mariae, PG 96 721d). Ella «comanda su tutte le cose» (De fide ortbodoxa, 4, 14, PG 94, 1161). Ella «diventò Signora di tutte le creature perché è stata fatta Madre del Creatore» (ibid., 1157); infatti «era necessario che la Madre di Dio possedesse ciò che appartiene al Figlio, ... Il Figlio sottopose alla Madre tutte le cose create» (Homilia 2 in Dormitionem B. V. Mariae, PG 96, 741). Ella sale «dal sepolcro al talamo nuziale per regnare gloriosamente con il suo Figlio Dio» (Homilia 3 in Dormitionem B.V. Mariae, PG 96, 756). «Tu - le dice il Figlio - hai sempre dato a me ciò che ti apparteneva, ora partecipa di tutto ciò che è mio... Avvicinati, o Madre, al Figlio: è tempo ormai che con

Colui che da te è nato e che con te ha sofferto, tu incominci a regnare» (ibid., 760). In quest'ultimo inciso il S. Dottore, oltre alla Maternità divina (primo fondamento della Regalità di Maria) pare che faccia allusione anche al secondo fondamento, ossia, alla sua dolorosa cooperazione alla Redenzione degli nomini (al diritto di conquista). La celeste Regina, dal suo Regno, «regge e dirige le cose nostre...e ci dirige al porto della divina volontà e alla futura beatitudine» (Homilia 2 in Dormitionem B.V. Mariae, 96, 722). Di qui l'immenso vantaggio, per noi, di consacrarci a Lei: «O Signora, o Signora, lo ripeterò ancora una volta, o Signora..., noi consacriamo a te la mente, l'anima, il corpo, noi tutti» (ibid., 719).

GIOVANNI DI EUBEA, commentando il Salmo 44, osserva che «non era conveniente che la Regina fosse condotta sola e senza corteo al tempio del Re» (Sermo in Conceptione Deip., PG 96, 1482).

COSMA IL MELODE, nell'inno dedicato al Giovedì Santo, canta la sua «Signora» (PG 98, 482).

S. TARASIO appella, tra l'altro, la Vergine «Regina di tutta la creazione» (Oratio in Praesentationem Deip., PG 98, 1490).

2) In Occidente. - S. BEDA IL VENERABILE si limita a rilevare - come avevano fatto altri prima di Lui - che il nome di Maria «in siriaco significa Signora»; e a darne la ragione: «e con ragione, perché meritò di generare il Signore di tutto il mondo» (In Lucae Ev .. expositio,1, PL 92, 316).

AMBROGIO AUTPERTO, oltre ad asserire che Maria è «vera Regina dei cieli» «perché ha generato Cristo Re degli Angeli» e che è senza dubbio «regnante con Cristo nei cieli» (Sermo 208 in festa Assumptionis, tra le opere di S. Agostino, PL 39, 2130), fa risaltare la sua qualità di «Madre e Sposa del Re»: «Lo stesso Re dei Re, amandoti sopra tutti, come vera Madre e sposa eccelsa, ti associa a sé con amplesso di amore»67.

---

67 «... teque ipse Rex ut Matrem veram et decoram Sponsam prae omnibus di ligens, amoris amplexu sibi associat» (Ibid., 2134).

ALCUINO inneggia a Maria «Regina della nostra salvezza» (Carmen 143, PL 101, 771; Carmen 203, PL 101, 774), «Regina dei poli» (Carmen 121, PL 101, 757), «Regina Genitrice di Dio» (Carmen 134, PL 101, 760).

Lo PSEUDO-GIROLAMO asserisce che «la Regina del mondo, viene sottratta alla terra e al secolo presente .... Questo è il giorno .... in cui procedette fino all'altezza del trono, e sublimata al trono del regno, si siede gloriosa dopo Cristo» (Epistola IX ad Paulam et Eustocbium, PL 30, 126, 132).

Lo PSEUDO-AGOSTINO (fine sec. VIII?) esclama: «Essa (la Vergine), come potente Regina, sconfigge i suoi nemici infedeli e ribelli...Arrossisci già, o perfido, e sottoponi il collo superbo alla Regina del mondo e insieme del cielo ...»68.

DAVIDE VESCOVO DI BENEVENTO (fine sec. VIII) esclamava: «Sia lodata con amore e sia appellata Regina dei cieli Colei che ha generato il Re di tutti i Re Tu sei davvero Signora, secondo il significato della parola ebraica» (I).

All'inizio del secolo VIII, in Roma, il Papa GIOVANNI VII (705- 708) in ben quattro iscrizioni si proclamava «Servo della Beata Madre di Dio». La prima era sotto l'immagine in mosaico di Maria Orante, con la corona regale in testa, fatta effigiare nella Cappella dell'antica Basilica Vaticana (situata dove ora è la porta santa). A destra di una tale immagine si trova il Papa Giovanni VII con la scritta: «Fatto da Giovanni Vescovo indegno, - servo della Beata Madre di Dio». Questa immagine si trova ora a Firenze, nella Chiesa di S. Marco, nella Cappella Ricci (Cfr. LECLERCQ H., in Dict. Archéol. Chrét. Lit., t. VII 2, col. 2197-2212). Altre due iscrizioni - una in latino ed una in greco - si trovano nella Basilica di S. Maria Antica.

---

68 «Ipsa inimicos suos infideles et rebelles tamquam potens Regina prosternat... Erubescere iam, perfide, reginae orbis simul et caeli captiva colla submitte..." (In Annuntiat., ed. Bartholomaeus ab Urbino, S. Aurelii Augustini Milleloquium veritatis, II, Parisiis, 1645, p. 63-4).

69 «Cum amore laudetur ac Regina caelorum vocetur, quae Regem genuit omnium regum...Vere tu Domina, ut hebraice nostra lingua vocaris» (Davide di Benevento, Sermo in laudem S.V.M., in «Eph. Mariol.» 6 [1956] p. 460-1).

(ibid., t. V, col. 2016-2017). Una quarta iscrizione si trova nel Museo petriano, proveniente dall'Oratorio domestico di Giovanni VII. Questo Papa «Servo di Santa Maria», volle essere seppellito nella Cappella della Vergine, ai piedi della Signora» («sub pedibus Dominae»), come diceva l'epitaffio posto sulla sua tomba. È il primo Papa che si è proclamato «Servo di Maria»70.

Pochi anni dopo, GREGORIO II (715-731), in una lettera diretta a S. Germano Patriarca di Costantinopoli, appellava la Vergine «Signora di tutti», «Signora di tutti i cristiani»71. È il primo Papa che ha parlato della sovranità di Maria.

Gregorio III (731-741), successore di Gregorio II, fece dipingere un'immagine della Santa Madre di Dio «ornata di una corona di oro e di pietre preziose»72.

STEFANO II (752-757) chiama la Vergine «Signora nostra»73. L'uso di porre sul capo della Vergine il diadema regale - simbolo della dignità regale - diverrà in seguito assai comune74.

---

70 L'esempio di Papa Giovanni VII verrà poi imitato da Nicolò IV (nel mosaico dell'abside della Basilica Lateranense) e da Paolo V (nella cappella Borghesiana di S. Maria Maggiore). Entrambi si sono gloriati del titolo di «Servo della Madonna».

71 Cfr. MARRACCI H., Polyanthea mariana, presso Bourassé, Summa aurea, t. X, col. 628. La traduzione del Migne (PG 153, 256) non sembra esatta.

72 «...imaginem sanctae Dei Genitricis [fieri fecit] diadema aureaum habentem cum gemmis» (Liber Pontificalis, PL 128, 1025s)].

73 «Domina nostra» (Cfr. MANSI, t. XII, p. 544, e 550).

74 Quest'uso divenne assai più frequente nel secolo XIII col sorgere dell'Ordine dei Servi di Maria (1233) che nutrì sempre, in forza della sua specifica vocazione, un culto tutto particolare per la Regalità di Maria. Nel 1457, il 9 marzo, Callisto III concedeva ai Servi di Maria di Firenze e di Bologna di poter celebrare solennemente la Messa la sera del Sabato Santo. Questo privilegio fu poi esteso a tutto l'Ordine con decreto del 27 ottobre 1520 (Cfr. Annales O.S.M., I, p. 505; II, p. 83). Orbene, quei riti della sera del Sabato Santo terminavano con la solenne incoronazione dell'immagine della Madonna. In un testamento del 6 agosto 1556 si ordina una offerta per «il giorno che si corona la Madonna in Chiesa de' Servi» (Cfr. VICENTINI A., I Servi di Maria nei Documenti e Codici Veneziani, I, p. 116).

Nel secolo XVI, nelle Chiese dei Servi di Maria, l'immagine della Madonna maggiormente venerata veniva, generalmente, coronata.

Verso la fine del sec. XVI, vero Apostolo delle incoronazioni della Vergine (già solite a praticarsi nelle chiese dei Servi di Maria), fu il predicatore cappuccino Girolamo Paolucci de' Calboli da Porli. Nell'intento poi di rendere sempre più solenni tali incoronazioni, nel 1631 si incominciò ad eseguirle per autorità del Capitolo Vaticano, scegliendo le immagini della Vergine più venerate.

L'iniziatore di tale uso fu il Conte Alessandro Sforza di Piacenza. Egli si sentì ispirato a consacrare una parte delle sue rendite alle incoronazioni delle immagini

8. SECOLO IX

1) *In Oriente*. - S. TEODORO STUDITA acclama Maria «Regina e Signora dell'universo» (Homilia in Dormit. Deip., PG 99, 719). DAVID NICETA celebra la «Regina e Signora di tutte le cose», (Oratio I in diem natalem SS. Dei Genitricis, PG 105, 18), «compartecipe del trono regale di Gesù Cristo» (ibid., 27), alla destra del quale è seduta come Regina (ibid., 23).

Ma sopra tutti eccelle, nell'esaltare la Regalità di Maria, S. GIUSEPPE L'INNOGRAFO. Il P. Angel Luis, nei vari inni del Santo, ha contato 239 testi sulla Regalità di Maria. In essi la Vergine SS. viene appellata «Regina» (Mariale, 105, 983, 1002, 1010, 1015, 1026, 1102, 1142, 1187, 1282, 1342 ecc.), «Sovrana» (Ibid., 991, 1002 ecc., per circa 50 volte), «Regina di tutte le creature» e «Regina di tutte le cose create» (ibid., 1010, 1015) «Regina del mondo» (ibid., 1026), «Dominatrice di tutte le cose» (ibid., 1074), «Governatrice» (ibid., 999, 1082), «Signora del mondo, Signora dell'universo» (ibid., 1362, 1395, 1396), «Signora dotata di ogni bontà» (ibid., 1114) ecc. Ella è Regina di tutti perché Madre di Dio: «Regina di tutti questi [angeli ed uomini] perché hai generato il Re di tutte le cose» (Ibid., 1002; vedi anche 1171, 1174, 1178, 1195, 1299, 1413). Ella «esercita l'impero su tutte le cose» (ibid., 1359) ecc.

2) In Occidente. - L'AUTORE DELL'OMELIA «in initium Evangelii S. Matthaei» (attribuita a Walfredo Strabone), echeggiando alcuni Santi Padri (S. Girolamo, S. Pietro Crisologo, S. Giovanni

---

mariane. A questo fine, nel suo testamento, in data 3 luglio 1636, legava al Capitolo di S. Pietro in Vaticano un certo capitale, incaricandolo di disporne il frutto per l'acquisto di due o tre corone all'anno per ornarne il capo delle più celebri immagini di Maria: prima quelle di Roma, poi quelle venerate in altri luoghi. Queste, onorifico incarico è stato sempre fedelmente eseguito.

La prima immagine di Maria Santissima, incoronata dal Capitolo Vaticano con i fondi lasciati dal Conte Sforza, fu la Madonna della Febbre (cosi chiamata a causa del gran numero di fedeli guariti dalle febbri), venerata nella Sacrestia della Basilica di S. Pietro in Vaticano. La cerimonia solenne dell'Incoronazione ebbe luogo il 27 agosto 1631. L'anno seguente, il 3 settembre 1632, vi fu l'incoronazione della Madonna dei Monti, nella Parrocchia di questo nome in Roma. Altre incoronazioni avvennero in seguito. Il Bombelli, nel suo libro intitolato «Raccolta delle Immagini della beatissima Vergine ornate della corona d'oro dal Rev.mo Capitolo del Vaticano», ce ne presenta ben 120.

Damasceno), scriveva: «Maria...in lingua ebraica significa Signora. Che si chiami così non ha bisogno di dimostrazione, poiché diede alla luce il Signore Salvatore. Così infatti doveva chiamarsi la Madre di Cristo, la Madre del Signore dei signori ....» (Homilia in initium Ev. S. Matthaei, PL 114, 859).

RABANO MAURO, in un inno in onore della Natività del Signore, appella la Vergine «donna della stirpe di David, gloria e Regina del mondo»75. HINKMARO DI REIMS implora pel momento della sua morte il potente aiuto di Colei che «regna con Cristo»76 (Carmen). L'AUTORE DELL'OMELIA «IN ASSUMPTIONE SANCTAE MARIAE» (forse Pascasio Radberto), inizia il suo discorso con le parole: «Figlie di Gerusalemme, venite e vedete la Madre del Signore nel diadema della sua gloria regale, con cui la incoronò il Figlio suo nel giorno della letizia del suo cuore (Cant. III), nel giorno della sua beata Assunzione al cielo»77. Accennando poi al fondamento della sua Regalità, dice: «Era cosa degna e conveniente sotto tutti i rapporti che tutte le cose fossero poste sotto i suoi piedi, poiché Ella aveva generato il loro Creatore. Era cosa conveniente che fosse Signora degli Angeli Colei che era stata degna Madre del Signore degli Angeli»78.

ENRICO D'AUXERRE (+d. l'876), echeggiando scrittori precedenti, asserisce che «Maria significa Signora...perché ha generato il Signore di tutte le Creature»79. In un altro discorso, dopo aver riferito il concetto precedente, aggiunge: «Indubbiamente, anch'Essa è Signora di tutto l'universo; dice infatti il beato Agostino...che

---

75 «laus orbis et Regina» (RABANO MAURO, Hymnus de Natale Domini, PL 112, 1652c). Maria SS. viene anche appellata «regalis virgo mater» (col. 1651).

76 HINKMARO DI REIMS, Carmen de B. Virgine. Mon. Germ. Hist. Poetae, t. III, p. 412.

77 Homilia in Assumptione Sanctae Mariae, PL 96, 1490.

78 «Sed dignum et omnibus modis conveniens erat, ut omnia subiicerentur sub pedibus ejus, quae omnium genuerar Creatorem. Dignum erat ut esset Domina Angelorum, quae digna fuerat esse Mater Domini angelorum» (Ibid., 1491).

79 «Maria interpretatur Domina...quia Dominum tocius (sic) creature (sic) genuit» (ENRICO D'AUXERRE, Homiliae, Feria IV Adventus [Monaco, Clm 9504, p. 18], presso BARRÉ A., La Royauté de Marie au XIIe siècle, en Occident, in «Maria et Ecclesia», V, Romae, 1959, p. 105.

diede alla luce un figlio Dominatore dei dominanti e il Re dei re»80. Nel discorso sull'Assunzione, asserisce che «dobbiamo credere che Ella in cielo regni col Figlio suo»81.

La PSEUDO-ILDEFONSO (Pascasio Radberto? +865), parlando dell'Assunzione, dice: «Oggi viene incoronata, nel regno che le era stato preparato, coi santi, fin dalla creazione del mondo; oggi viene collocata sul trono alla destra di Dio, come si canta nei salmi: Alla tua destra vi è la Regina ...»82. Altrettanto ripete nel Sermone II sull'Assunzione (col. 251a), aggiungendo che noi «la crediamo beata e crediamo che regni in eterno con Cristo perché si sono avverate le cose che Ella predisse»83.

È bene rilevare che nella Liturgia falsamente attribuita ad Alcuino (Officia per [erias, del sec. IX) il Salmo 44 viene presentato come «Salmo in onore di Santa Maria» (PL 101, 586-7).

SEDULIO Scoro (+858c.) rileva che «degnissimamente viene appellata Signora Colei che ha dato alla luce il Signore, Salvatore; è infatti al sommo conveniente che la madre di Cristo Re dei Re venga appellata Regina, e la Madre del Signore dei Signori venga appellata Signora ...»84. «Come i naviganti, per giungere senza errore ad una terra, eleggono qualche stella, alla luce radiosa e all'indicazione della quale remigano; così a coloro che navigano nel mare di questo mondo, affinché possano giungere al porto della pace perpetua, è stata data, come stella del mare, Santa Maria»85.

---

80 «Certe et ipsa est domina universi orbis; dicit enim beatus Augustinus in hoc loco (?) quia dominum dominantium et regem regum protulit fìlium» (In vigilia Nativ. Domini, p. 22; presso BARRÉ, l. c., p. 106).

81 «Debemus credere eam filio suo in celestihus (sic) conregnare (In Assumpt.S. M., p. 357: edizione (completa) di Dom C. Cbarlier in «Studia Patristica» [Texte und Untersuch., 63], I, Berlino 1957, p. 77-80, sotto il nome di Flora di Lione); presso BARRÉ, l. c., p. 106.

82 «Rodie coronatur in regno, quod olim ei praeparatum est una cum sanctis a constitutione mundi; hodie collocatur in throno a dextris Dei, sicut canitur in psalmis: Astitit regina a dextrls tuis in vestitu deaurato, circumdata varietate virtutum» (De Assumptione, Sermo I, PL 96, 246a).

83 «Cum Christo regnare creditur» (PL 96, 254b).

84 «Domina dignissime nominatur guae Dominum peperit salvatorem; decentissime namque regis Christi regum regina, mater Domini Dominorum Domina nuncupanda est ...» (SEDULIO SCOTO, Explanatio in quatuor euangelistas. Ed. MORAN P. J., Essays on the origin, doctrines, and discipline of the Early Irisch Church, Dublin, 1864, p. 236).

85 «Sicut nautae in aliquam terram remigantes aliquod sydus eligunt, cuius

GONDACRO DI REIMS (890c.) esalta la B. Vergine Regina echeggiando i noti versi di Venanzio Fortunato86.

9. SECOLO X

1) In Oriente, - GIOVANNI GEOMETRA, nei suoi cinque inni m onore della Madre di Dio, fa sfavillare la Regalità mariana: sono una rigogliosa fioritura. Chiama infatti la Vergine Madre di Dio «Regina» (7 volte), «Regina dolce e benigna» (3 volte), «Regnatrice» (16 volte), «la quale regge tutte le cose» («cuncta regens»), «sommo trono che supera i troni», «che tiene lo scettro del mondo» («sceptra tenens mundi»), «dominatrice dei dominatori» (quae dominaris dominatoribus), «moderatrice degli scettri» («sceptra gubernas»), «principessa dei celesti e dei terrestri» («superum princeps terrigenumque simul»), «fortissima conduttrice dei conduttori», «Regina, generata dal Re, genitrice del Re», «Imperatrice del mondo», «assai su aureo trono» ecc. (Hymni in Beatissimam Dei Genitricem, PL 106, 855-867).

S. EUTIMIO, PATRIARCA DI COSTANTINOPOLI, oltre a dare varie volte alla Vergine il titolo di «Signora nostra» o «Signora» (Encomium in venerationem zonae Deiparae nec non in dedicationem sanctae ipsius capsae in Calchopratiis, PO, t. XVI, p. 505, 511 [bis], 512, 514). «Madre di Cristo Re» 87, la proclama «più alta e superiore a qualsiasi creatura visibile o invisibile»88, si riconosce, insieme ai suoi uditori, «servo» di una si eccelsa Signora, e la supplica: «Guarda, guarda i tuoi servi!... 89.

2) *In Occidente*. - NOTKERO DI SAN GALLO (+922) appella la Vergine «Regina del cielo» (In Assumpt., PL 131, 1016b).

---

signo luceque radiante, sine errore possint adduci; ita Sancta Maria in mari huius mundi navigantibus stella maris data est per quam ad portum perpetuae quietis valeant perduci» (ibid.).

86 «Conderis felix regina in superno solio, et cingeris choris lactea virgo, sedens ipsa celsior celsis consulibus, circumstante nobili senato iuxta genitum, perhennem, optima mater et ornata regina ex tuo partu» (GONDACRO DI REIMS, Carmen in laudem S. Mariae, ed. Meerssemann G. G., Der Hymnos Akatistos im Abendland, Freiburg, Schweiz, I, 1958, p. 142).

87 «Mater Christi Regis» (PO t. XVI, p. 512).

88 «altior et superior quavis creatura visibili et invisibili (ibid., p. 508).

89 «Respice servos tuos, respice» (ibid., p. 512).

ABBONE DI SAN GERMANO (+dopo il 921) chiama la Vergine «dominatrice dell'orbe» 90, «Signora del mare, ossia, del mondo»91.

ATTONE DI VERCELLI (4961) asserisce: «non vi è dubbio che (il Signore) le impartì la sua gloria e la costituì Signora di tutto il mondo»92.

FLODARDO (+966) appella la Vergine «Signora» (Hist. eccl. Remensis, III, 5-7, passim; De triumphis Christi, III, 4, PL 135, 145-150 e 545).

RATIERO DI VERONA (+974) dà alla Vergine il titolo di «Regina di tutto l'universo»93.

HROTSVITHA (fine del sec. X) appella la Madonna «dominatrice» (Hist. Nativ. Dei Genitricis, PL 137, 1063d, 1105d), «Regina» (ibid., col. 1073c).

L'AUTORE DI UN DISCORSO SULLA PURIFICAZIONE, asserisce che «la Vergine ha generato il Re di tutti i Re»; ed esclama: «O benedetta Imperatrice e Regina della castità» (In Purificatione S. M., Parigi B. N. lat. 740 [X sec., S. Marziale], fol, 118v: presso BARRÉ, l. c., p. 106).

L'AUTORE DELLA VITA DI RABDODO dà alla Vergine il titolo di «Signora del mondo» (Vita Rabdodi, 13, PL 132, 545d).

L'AUTORE DI UN DISCORSO SULLA NATIVITÀ DELLA B. V. MARIA appella la Vergine «preziosissima Signora nostra; Regina nostra» (In Nativitate B.M., Monaco Clm 18220 [X sec., Tegernsee], fol. 86 e 87: presso BARRÉ, l.c., p. 107).

Lo PSEUDO ILDEFONSO dà alla Madonna i titoli di «Regina delle genti», «Signora dei Re», «Regina dei cieli e Signora del mondo» (Ps.-ILDEFONSO, Serm. 4 e 9, PL 96, 258a, 271d).

---

90 «... orbis constas dominatrix» (ABBONE, De bello parisiaco, I, PL 132, 733c).

91 «Maria domina est maris, id est mundi» (ABBONE, Sermo in die sancta Pascbae, Parigi, B.N. lat. 13203, fol. 46-47; presso BARRÉ, l. c., p. 106).

92 «Nec dubium est ei suam impertisse gloriam eamque totius mundi constituisse dominam» (ATTONE DI VERCELLI, In Assumpt., PL 134, 857c).

93 «Universorum Regina» (RATIERO DI VERONA, De translatione S. Metronis, 8, PL 136, 462).

Un ANONIMO DI REICHENAU, presenta la Vergine come «regalmente assunta», «Regina...a tutti superiore», «Signora e Dominatrice» (De Assumptione B.M., 2, 14, 59: cfr. WENGER A. L'Assomption de la T.S. Vierge dans la tradition byzantine du Vle au Xe siècle, Paris, 1955, p. 341, 347, 362).

Nel secolo X si distinse, nel servizio mariano, S. ODILONE DI CLUNY. Si offrì al servizio mariano con questa formula: «O benignissima Vergine e Madre del nostro Salvatore, da oggi in poi accettatemi al vostro servizio...Dopo Dio, io vi pongo al disopra di ogni cosa nel mio cuore, e, di mia spontanea volontà, faccio voto di essere sempre vostro servo»94. Anche un certo Eggherardo, Vescovo di Hildesheim, verso il 1000, protestava: «Io mi considero non già Vescovo ma servo di Maria»95. Altrettanto fece il Vescovo Giovanni d'Acqui il quale, in un distico composto verso il 1000, cantava: «O Signora, sii tu sempre aiuto del tuo discepolo Enrico, e proteggi per tutti i secoli il tuo servo»96.

Nello stesso secolo X (ed anche nel secolo IX, fino al sec. XII), in Irlanda, uomini e donne erano soliti appellarsi coi nomi di Servo di Maria (Maelmuire) o di Servo di Maria (Gillamuire). Così, per esempio, in un documento dell'anno 964, la figlia di Cinedi, Regina d'Irlanda, viene chiamata Serva di Maria. E Servo di Maria viene anche chiamato un Re dell'Irlanda (Cfr, WATERTON E., Pietas mariana Britannica, London, 1879, p. 20 s).

10. SECOLO XI

1) In Oriente. - GIOVANNI EUCAITENSE (+1050c.) dona ripetutamente a Maria i titoli di «Sovrana», «Signora», e canta: «O Regina, ti porto un serto intrecciato con fiori incontaminati... Acca-

---

94 Vita S. ODILONIS, 1. 2, c. 1, PL 142, 915 s. S. Odilone appella Maria SS. «Domina nostra» (Sermo 4, de Incarnatione, PL 142, 1023b), «Domina, quia mater» (ibid., col. 1033).

95 «Ego meipsum, considero non iam Episcopum sed Mariae servum» (Cfr. ROHAULT DE FLEURY, La Sainte Vierge, Parìs, 1878, t. II, p. 483.

96 «Adiutrix proprii Henrici semper alumni Sis, foveasque tuum, Domina, per saecula servum» (Cfr. Monum. Germ. Hist. Poetarum medii aevi, t. V, fase. 2, p. 469).

gli con occhi benigni questa corona, come Regina» (In Deiparae Dormitionem, PG 120, 1078, 1083, 1094, 1102, 1106, 1107, 1111). Né manca un accenno alla «servitù» dovuta ad una tale Signora e Regina: «Serviamo con rispetto la Signora e con splendore la Regina» (ibid., 1082). «A te, o Signora, tributiamo questi onori, poiché hai beneficato la nostra natura...tu hai riconciliato la creatura ed hai reso propizio il Creatore ...» (ibid., 1111).

Anche l'AUTORE DELLA TRAGEDIA «CHRISTUS PATIENS» (probabilmente del sec. XI) dà alla Vergine i titoli di «Signora» e di «Regina di tutti» (PG 38, 337).

GIOVANNI MAUROPUS, in un parallelo tra Gesù e Maria, dice, fra l'altro: «Il Signore conduce la Signora, il Re la Regina, lo Sposo la Sposa, il Figlio la Madre..., Colei che è al disopra di tutto, Colei che è la più elevata fra tutte le creature» (In Dormit., 19, ed. BALLERINI, Sylloge monumentorum ad Mysterium conceptionis immaculatae Virginis Deiparae illustrandum, II, Roma, 1851, p. 574-575).

2) *In Occidente*. - Abbiamo una decina di scrittori, oltre ad alcuni anonimi. (Cfr. Barré H .. art. cit., p. 107-109).

BERNONE DI REICHENAU era solito qualificarsi, nella sottoscrizione delle sue lettere, come «Bernone, servo della Madre di Dio», oppure «ultimo dei servi della Madre di Dio», «vile servo della Madre di Dio», «Schiavo della Madre di Dio» ecc. (Cfr. BARRÉ H., Sermons Marials de Bernon de Reichenau, in «Eph. Mar.» 14 [1964] p. 41-42).

FULBERTO DI CHARTRES, dà alla Vergine i titoli di «Regina del cielo, ... pia Signora,...Regina degli Angeli, Signora dei signori» e la prega di intervenire con pietà «presso il Re di tutti i Re»97. Ella «impera dovunque»98.

---

97 «Caeli Regina...pia domina..., regina angelorum, domina dominorum, sis mihi pia interventrix apud regem omnium regum» (FULBERTO DI CHARTRES, Oratio ad S. Mariam, ed. Y. Delaporte, in «Vie Spir.» 86 [1952] p. 475-6).

98 «... ubique imperiosa» (FULBERTO DI CHARTRES, Serro. 4, De Nativ. B.M.V., PL 141, 324a).

GARCIAS, monaco di Cusan (1040 c.), dà alla Vergine il titolo di «Regina» (PL 141, 1456).

S. LEONE IX (1049-54) appella la Vergine «Regina nostra» 99. S. PIER DAMIANI dà alla Vergine i titoli di Regina del mondo100, «figlia di re, ma madre del Re dei re»101, «Dominatrice»102.

GIOVANNI DI FÉCAMP (+1079) chiama Maria SS. «mia Signora»103 e Le dice: «Tu principalmente, tu prima di tutti (sei) Regina del cielo e Signora della terra»104.

S. GREGORIO VII parla dei «meriti della Signora nostra, celeste Regina»105 e della «somma Regina del cielo»106.

ANSELMO DA LUCCA parla della «Regina della terra e del cielo»; della «madre e Signora nostra»107.

GODESCALCO DI LIMBURG. (+1098) appella la Vergine «Signora nostra»108 «Signora di tutti»109 «Signora di misericordia»110. Si hanno poi diversi anonimi, in inni o discorsi.

---

99 «regina, domina nostra» (S. LEONE IX, Epist. 62 e 65, PL 143, 679b e 683d).

100 «regina mundi» (S. PIER DAMIANI, Serm. 46, In Nativ. B.M.V., PL 144, 753c; Opuscula, 10, 10; 33, 3-4 e 34 bis, 3-4, PL 145, 230c, 564d, 566b, 587a e e ecc. Carmina et preces, 2, 45, 51 e 54; PL 145, 921b).

101 «filla siquidem regum, sed mater Regis regum» (S. PIER DAMIANI, Serm. 46, In Nativ. B.M.V., PL 144, 756c, 761b).

102 «Dominatrix» (S. PIER DAMIANI, Carmina et preces, PL 145, 934a, 936a, 940b ecc.).

103 «intercedente... domina mea» (GIOVANNI DI FÉCAMP, Libellus: Preces, 1, PL 147, 459a).

104 «Tu praecipue, tu ante omnes et super omnes regina caeli et domina terrae» (GIOVANNI DI FÉCAMP, Confessio theologica, II, 24, ed. J. Leclercq, Jean di Fécamp, Paris, 1946, p. 169).

105 «meritis dominae nostrae caelestis reginae» (S. GREGORIO VII, Epist. IV, 1, PL 148, 453c).

106 «summa caeli regina» (S. GREGORIO VII, Epist. VIII, 22, PL 148, 453c e 602b, cfr. 456b, 523d, 524c, 606c ecc.).

107 «regina terrae et caeli; matris et domine nostre» (ANSELMO DA LUCCA, Orationes, 1 e 3, ed. A. Willmart, in «Rev. asc. myst,» 19 (1938] p. 51, 62 e 63).

108 «domina nostra» (GODESCALCO DI LIMBURG, Opuscula, 1 e 4, ed. G.M. Dreves, Godescalcus Lintpurgensis, Leipzig, 1897, p. 94).

109 «omnium domina» (ibid., p. 159).

110 «domina misericordiae» (ibid., p. 164).

Nell'Inno «Sancta dei Genitrix post partum ...» la Vergine viene presentata come «dominatrice del mondo111».

In un discorso «In Nativitate B.M.» (Gloriosam solemnitatem ...») la Vergine viene acclamata «Regina del mondo»112.

In un altro discorso «In Nativitate B.M.» («Liber generationis...Sed si quis quaerit ...», della regione beneventana), Maria SS. vien detta «Regina che nasce da Re,... e che ha dato alla luce un Re il quale tiene tutti i regni... Questa è la Regina cantata da David (Ps. 44, 10)... Colei che è insieme Ancella e Regina... Regina e Signora»113.

In un «Sermo de S. Maria» («Celebrantes sollempnitatem ...») si dice che la Madonna è «la stella e la Signora del mare di questo secolo, perché ha meritato di generare il Signore di tutto il mondo e la luce perenne ai secoli»114.

Nel discorso «Cur memoria S. Mariae omni sabbato celebretur» («Sollemnem memoriam ...»), la Madonna viene appellata «Signora del mondo, misericordiosa dei miseri, essendo Essa madre misericordiosa della stessa misericordia, Signora del mondo e Regina dei cieli... So che è Signora, che è Regina»115.

In un discorso «In Assumptione S.M.», si dice che «il Suo Figlio la incoronò» e vien presentata come «Signora propiziatrice» (Cfr. «Recherches de Se. rel.» 29 [1939] p. 315-18; PL 95, 1490d. Ps. 44, 10, PL 95, 1492a).

In questo caldo clima di Regalità mariana, sbocciava, nel secolo XI, per opera di autore ignoto (o, perlomeno, ancora incerto), l'inno della Regalità di Maria SS.: la «Salve, Regina», l'antifona che è poi diventata tanto comune116.

---

111 «Nati imperio mundi dominatrix» (cfr. «Recherches de se. rei.», 29 [1939] p. 311, nota 3).

112 «mundi regina» (presso BARRÉ H., art. cit., p. 108).

113 «Regina ex regibus nascens... que regern edidit omnia regna tenentem...Rane etenim reginam david decantabat (Ps. 44, 10). Quae ancilla, hec eadem et regina...Regina et domina» (Presso BARRÉ, H., art. cit., p. 108).

114 «Hec est huius saeculi maris stella et domina, quia totius mundi dominum et saeculis lucem meruit generare perennem» (Presso BARRÉ H., art. cit., p. 108).

115 «mundi dominam, miserorum miseratricem, utpote ipsius misericordiae misericordem matrem»; «mundi domina vel caelorum regina...Scio quia domina, quia regina est» (Presso BARRÉ H., art. cit., p. 108-109).

116 Per la storia questa celebre antifona, vedi CANAL J. M., C.M.F., Salve, Regina misericordiae, Collezione «Studi e Testi», n. 9, Roma, 1963.

11. SECOLO XII

1) In Oriente. - GIOVANNI ZONARAS (sec. XII), presenta la Vergine come «Regina di tutti»117.

NEOFITO IL RECLUSO (1134-1220?) nel discorso sulla Natività di Maria, inizia il suo panegirico dicendo che «conviene salutarla come Regina appena nata»118. E la saluta con questi termini: «Salve dunque, o Signora del mondo da Dio incoronata...Salve, Signora e imperatrice delle Regine terrene, poiché destinata ad essere Madre del Dio degli Angeli, ricevevi dall'Angelo divino tutte le cose che sono sotto di te a tuo servizio»119.

2) In Occidente. - Nel secolo XII, in Occidente, il tema della Regalità di Maria ha un notevole sviluppo. Oltre una cinquantina di scrittori lo toccano e lo svolgono.

ERBERTO DA LOSINGA (+1119), Vescovo di Norvich, parla della Vergine «sublimata al soglio regale»120, «collocata da Gesù nel suo proprio trono»121. Cosa curiosa: Erberto estende la regalità anche a Sant' Anna, perché madre della Regina, Maria. Se Maria, tua figlia - così ragiona - viene appellata Regina perché Madre del Re, ne segue che anche tu, essendo Madre della Regina, sei Regina122. È, evidentemente, un po' troppo!... Cristo infatti è nato da Maria come Re; Maria invece non è nata da Sant' Anna come Regina.

---

117 «Omnium Regina» (GIOVANNI ZONARAS, Canon in Deiparam, PG 135, 41 '5 a); 418a; 4186; 419d; «cunctorum Regina» (ibid., 4156).

118 «Modo vero de divinitus data nativitate illius brevia quaedam convenir exponere, et illam tamquam reginam nuper ortam salutare ut decet» (Cfr, Itrers M., Homelies Mariales byzantines, PO, t. XVI, p. 534).

119 «Salve igitur, Domina mundi a Deo coronata... Salve, Domina et reginarum terrestrium imperatrix, quia quae Dei angelorum Mater eras futura, ab angelo divino omnia quae sub te sunt habebas ad ministerium» (ibid.,).

120 «... in regni sollo sublimata» (ERBERTO DA LOSINGA, Sermones, 12, De Annunt., B.M.V., ed. Goulbourn, Oxford, 1874, t. II, p. 338).

121 «... eam secum in throno collocavit ...» (ibid., p. 346).

122 «Si enim gloriosissima omnium, filia tua Maria, quia Mater est regis, regina merito dicitur, et tu nimirum, quia mater reginae agnosceris, simili modo regina esse comprobaris» (ERBERTO DI LOSINGA, Oratio ad S. Annam, ed. Willmart A., Auteurs spirituels..., Paris, 1932, p. 207).

405

S. BRUNO D'ASTI (+1123), Vescovo di Segni, appella esplicitamente - per primo - Maria SS. «Regina della Chiesa»[123].

GUIBERTO DI NOGENT (+1124) asserisce che la Vergine «regna con Cristo»[124].

GUGLIELMO DI PLAY invita tutti gli eletti ad acclamare una «Regina così sublime sia in cielo che sulla terra»[125].

GOFFREDO DI VENDOME (+1132), afferma il «principato» di Maria SS. e ne indica la ragione nella sua maternità: «perché madre» (In omni festivitate S. Mariae, PL 157, 269c. 270b).

FRANCONE DI AFFLIGHEM (+1135), commentando il «Fiat» della Vergine, pone sulle labbra di Lei queste parole: «Che io presti sulla terra l'ospizio del mio corpo a Colui che poi, nel cielo, mi assoderà al suo regno»[126].

RUPERTO DI DEUTZ (+1135) asserisce che la Vergine è stata «coronata in guisa da essere, in cielo, Regina dei Santi, e sulla terra Regina dei regni ...». Ella possiede con pieno diritto il regno del suo Figlio: e sotto questo rispetto, i Re e gli Imperatori l'incoronano con le loro corone[127]. Applica anche alla celeste Regina il Salmo 44, 10. (De operibus Spiritus Sancii, I, 12 (PL 167, 1583a).

---

123 «Regina Ecclesiae» (S. BRUNO D'ASTI, Expos. in Psalm., XLIV, PL 164, 857d). Vedi anche Sententiae, II, 5, V, 2 e 4, PL 165, 1023c, 1029c. ecc.

124 «... conregnat» (GUIBERTO DI NOGENT, De laude S.M., PL 156, 541b, 550c, 556b, 576b, 577a ecc.).

125 «Exclamet ergo in laudem tam sublimis reginae universa tam in caelo quam in terra concio electorum» (GUGLIELMO DI PLAY, In Assumpt. B.M., presso BARRÉ H., art. cit., p. 109).

126 «Fiat mihi ut in terris ei praebeam corporis mei hospitium, qui me postmodum in caelis in regno sui assumat consortium» (FRANCONE DI

AFFLIGHEM, De gratia Dei, 6, PL 166, 748c). Vedi anche PL 166, 745a, 747b, 750a, 752c.

127 «Ita coronaberis, ut in caelis Regina sanctorum et in terris Regina sis .rcgnorum. Ubicumque, enim, praedicatum fuerit illud de dilecto dictum: "minuisti eum paulo minus ab angelis, gloria et honore coronasti eum"... praedicabitur et de Te, quod sis, o dilecta et Mater huius coronati, ac proinde Regina caelorum, totum iure possidens Filii regnum, atque hoc intuitu reges atque imperatores coronis sul, Te coronabunt» (Ruperto di DEUTZ, Comm. in Cant. VI, 6, PL 168, 891a).

406

ERMANNO DI TOURNAI (+dopo il 1137) appella la Vergine «Signora di tutto l'orbe»128.

EADMERO DI CANTERBURY (+1141) ci offre una dottrina completa sulla Regalità di Maria129. Oltre a dare ripetutamente alla Vergine il glorioso titolo di «Signora»130, esprime la Regalità di Maria con le seguenti espressioni: «Signora di tutte le cose» (De Excell., c. 8, PL 159, 572b), «Signora del mondo, Regina del cielo e della terra, e di ogni creatura»131, «Signora e Imperatrice di tutte le cose, dei cieli, delle terre, dei mari, di tutti gli elementi e di tutte le cose che sono in essi»132, «Colei che presiede agli Angeli e Arcangeli e dispone di tutte le cose con suo Figlio, come Regina di tutto»133, «Colei che sta seduta sul trono di Dio e presiede per diritto materno, unitamente al suo Figlio, il cielo e la terra»134. Non basta: «Ogni creatura vedrà che una di loro ha il dominio, essendo stata fatta Regina degli Angeli»135. «Lo Spirito Santo riposò sopra di Lei e la fece Regina e Imperatrice del cielo e della terra e di tutte le cose che sono in essi»136. «Dio la prese per madre e decise che avrebbe dominato, insieme con Lui, tutte le cose che sono dopo

---

128 «Domina totius orbis» (ERMANNO DI TOURNAI, PL 180, 28b, 35d, 79d.

129 Cfr. Rrunon I., La realeza de Maria en Eadmero. In «Est. Mar.» 17 (1956) p. 125-9. Riassumiamo.

130 Per esempio, in De excellentia V. Mariae, PL 159, 559c, 567ab, 569d, 570-572b, 579ab; e nel Tractatus De Conceptione S. Mariae, nn. 11, 37, 38, 40 ecc.

131 «Itaque si matri Domini, si dominae mundi ipse filius eius ab inferno 1e surgens scriberetur sicut cuilibet alii apparuisse... quis non tale superfluum duceret? Reginam videlicet caeli et terrae omnisque creaturae coaequaret illi. ..» (EADMERO, De Excell., c. 4, PL 159, 568b). Eadmero parla qui dell'apparizione di Cristo risorto alla Madre sua.

132 «Te, domina, matrem suam unicam fecit et sic universorum te simul domtnam et imperatricem instituit. Caelorum itaque terrarum ac marium et omnium elementorum cum omnibus quae in ipsis sunt domina et imperatrix exsistis (De conceptione, n. 11).

133 «Angelis et Archangelis praesidentem, omnia utpote reginam omnium cum filio disponentem» (De Conceptione, n. 25).

134 «Ipsam dominam... prae oculis habuerint, iuxta Deum... residentem et iure materno caelo terraeque cum eodem suo Filio praesidentem» (De excell., c. 9, l'L 159, 575c). «... eamque super omnes caelos exaltatam cuncta secum perenni iure dominaturam in throno collocavit», (Ibid., c. 9, PL 159, 572c).

135 «Dominatricem suam unam ex eis esse conspiciet factam reginam angelcrum» (Ibid.).

136 «Ipse...Spiritus Dei... requievit in ea, et reginam ac imperatricem caeli et terrae et omnium quae in eis sunt fecit eam» (De excell., c. 4, PL 159, 565c).

di Lui»137. Si tratta - secondo Eadmero - di un «dominio» vero e proprio su tutto e su tutti, e non già di un dominio soltanto «onorifico».

Degno di particolare rilievo è il testo seguente in cui, oltre alla Regalità di Maria (predestinata Regina dei cieli e a regnare col Figlio), enunzia anche i due fondamenti della medesima: la maternità divina (predestinata fra tutte le donne ad essere Madre di Dio) e la cooperazione alla Redenzione (predestinata ad essere Corredentrice)138. Fu quindi predestinata ad essere Madre cli Dio, Regina e Corredentrice.

Ma soprattutto degno di rilievo è il testo in cui Eadmero mette la Regalità di Maria in connessione con la Corredenzione, testo riportato da Pio XII nell'Enciclica «Ad caeli Reginam»: «Come... Dio, creando tutte le cose con la sua potenza, è Padre e Signore di tutto, così Maria, riparando tutte le cose con i suoi meriti, è la madre e la Signora di tutto: Dio è Signore di tutte le cose, perché le ha costituite nella loro propria natura con il suo comando, e Maria è Signora di tutte le cose, riportandole alla loro originale dignità con la grazia, che Ella meritò»139.

Altrettanto ripete, maggiormente precisando, nel testo seguente: «Tutte le cose che Dio creò buone ed utili [a causa del peccato del primo uomo] cessarono di essere nello stato in cui erano state create, e per mezzo di questa beatissima Vergine sono state richiamate e ricondotte allo stato primitivo. Come, dunque, Dio creando tutte le cose con la sua potenza, e ordinandole con ammirabile saggezza, è il Padre e il Signore di tutti, così la B. Vergine, avendo co-

137 «Quam [Mariam] summus et omnipotens Deus sibi in matrem assumpsit, et universis quae post se sunt secum dominari constituit» (De concept., n. 25). «Te, Domina, matrem suam unicam fecit, et sic universorum te simul dominam et imperatricem instituit» (Ibid., n. 11).

138 «Tu... ante omnem creaturam in mente Dei praeordinata fuisti, ut omnium ferninarum castissima Deum ipsum verum hominem ex tua carne generares, ut omnibus post ipsum filium tuum regina caelorum effecta gloriosa regnares, ut perdita munda recuperationis aditum et vitae perennis emolumentum praeparares» (De concept., n. 34).

139 «Sicut... Deus sua potentia parando cuncta, pater est et Dominus omnium, ita Beata Maria suis meritis cuncta reparando Mater est et Domina rerum, singula congenitae dignitati per illam, quam meruit gratiam, restituendo» (De excell., PL 159, 572d).

operato, coi suoi meriti, a ripararle, è Madre e Signora di tutte le cose ...»140.

PIETRO ABELARDO (+1142), oltre ad applicare alla Vergine il Salmo 44, 10, 141 asserisce che il Figlio ha reso la Madre sua «partecipe, con Lei, dell'impero del Padre»142.

UN ANONIMO DI BEC, in un discorso sull'Assunzione, asserisce che «il figlio suo l'accolse oggi e la collocò, come Signora e Madre, nella sede della maestà, dandole onore ed immarcescibile gloria»143. Nel discorso sull’Annunziazione parla del significato del nome di Maria (= Signora) e la saluta, con Venanzio Fortunato, «felice Regina assisa sul soglio superno»144.

UGO DI PONTIGNY asserisce che «Maria, Signora del mondo, Regina del cielo, passando dal mondo al cielo, ha fatto esultare di gaudio sia il mondo sia il cielo...O felice scambio e retribuzione gloriosa!... La Madre collocò il figlio nel vile ed umile presepio; il Figlio colloca la Madre in un trono sublime ...»145.

s. BERNARDO DI CHIARAVALLE, più volte ha esaltato la Vergine come «Nostra Signora» e «Nostra Regina». Qualche testo: «Vedete la Regina nel diadema con cui la coronò il Figlio suo... È una corona di dodici stelle, ossia, delle prerogative per cui il diade-

140 «Cuncta, guae Deus bona et utiliter fecit, in eo statu quo condita fuerunt esse destiterunt, et per hanc beatissimam Virginem in statum pristimum revocata sunt et restituta. Sicut, ergo, Deus, sua potentia parando cuncta, Pater est et Dominus omnium, ita beata Maria, suis meritis cuncta reparando, mater est et Domina rerum” (Ibid., col. 578).

141 ABELARDO, In Annunt. B.M.V., PL 178, 384a; 378d; In Assumpt, B.M. PL 178, 543a.

142 «secum participem Patris imperii» (ABELARDO, Hymnus in Annunt., PL 178, 1816).

143 «Suscepit eam hodie fìlius suus, et ut dominam et matrem in sede maiestatis collocavit, dans ei honorem et immarcescibilem gloriam ...» (presso BARRÉ H, art. cit., p. 110).

144 Presso BARRÉ H., art. cit., p. 110.

145 «Maria domina mundi, celi regina, de mundo transiens in celum, exultare fecit in gaudio et mundum et celum... O felix commercium et retributio gloriosa... Mater fìlium collocavit in vili et humili presepio, fìlius matrem constituit in sublimi solio ...» (UGO DI PONTIGNY, Sermones [11], 24, In Assumpt. B.M., ed. Talbot C.H., «The sermons of Hugh of Pontigny, in «Citeaux in de Nederlanden», 7 [1956] p. 26 e 27).

ma della nostra Regina rifulge al disopra di tutti gli altri»146. Ci precedette la nostra Regina; ci precedette e fu accolta in modo così glorioso che fedelmente la seguono i servi esclamando: traici dietro a te... Ascendendo in alto la Vergine beata, anch'Ella darà i doni agli uomini. Cosa darà? Poiché non le manca né il potere, né il volere? È Regina dei cieli ...»147 «Meritamente è stata fatta Signora di tutti Colei che si dimostrò serva di tutti»148.

ONORIO D'AUTUN (+1155c) asserisce che nel giorno dell'Assunzione, «il Figlio la sublimò, come Regina dei cieli, sopra tutti gli ordini degli Angeli»149. Appella anche la Vergine «Signora dei Re»150, «Signora del mondo»151.

B. GUERRICO D'IGNY (+1157) invita la Vergine a «continuare ad agire con fiducia come Regina, Madre e Sposa del Re». A Lei è dovuto «il regno ed il potere». Il Figlio «desidera di avere indiviso, con Lei, l'impero, essendo stato indiviso da Lei, in una carne e in uno spirito, il mistero di pietà e di unità»152.

PIETRO IL VENERABILE (+1156) asserisce che la Madre di Cristo «con le virtù e con la gloria», «ha il dominio, dopo di Lui, su tutta la famiglia, nella stessa casa»153.

---

146 «Videte Reginam in diademate quo coronavit eam Filius suus...Est nimirum corona stellarum duodecim, id est, praerogativarum quibus Reginae nostrae diadema praefulget universis» (S. BERNARDO, Serm. Dom. infra Oct. Assumpt., PL 183, 432 433).

147 «Praecessit nos Regina nostra, praecessit et tam gloriose suscepta est, ut fiducialiter sequantur Dominam servuli clamantes: trahe nos post te...Ascendens ergo in altum Virgo beata, dabit ipsa quoque dona hominibus. Quidne daret? Siquidem nec facultas ei deesse poterit nec voluntas, Regina caelorum est...» (S. BERNARDO, Ibid., col. 415-416).

148 «Merito facta est omnium domina, quae se omnium exhibebat ancillam» (S. BERNARDO, De 12 stellis, 11, PL 183, 436ab).

149«... eam Filius reginam caelorum super omnes ordines angelorum sublimavit» (ONORIO D'AUTUN, Sigillum B.M., PL 172, 497d).

150 «domina regum» (ONORIO D'AUTUN, Speculum Ecclesiae, PL 172, 994b).

151 «domina mundi» (Ibid., 1015a).

152 «Perge, Maria, perge secura in bonis Filii tui; fiducialiter age tanquam reginam, mater Regis et sponsa. Requiem quaerebas, sed amplioris gloriae est quod tibi debetur: regnum et potestas. Indivisum habere tecum cupit imperium, cui tecum in carne una et uno spiritu indivisum fuit pietatis et unitatis mysterium: dum scilicet, salvo honore naturae, geminato munere gratiae, iuncta est mater in matrimonium» (GUERRICO D'IGNY, In Assumpt., III, 3, PL 185, 195b).

153 «... sic ipsa eius mater virtutibus et gloria toti familiae post ipsum in eadem principaretur domo» (PIETRO IL VENERABILE, Epist., III, 7, PL 189, 1018b e d).

ARNOLDO or BONAVALLE (+dopo il 1156) ritiene che «la madre non può essere divisa dal dominio o potenza del Figlio»154. Maria SS. regna in virtù della sua «cooperazione» al sacrificio della croce. (De septem verbis Domini in cruce, 3, PL 189, 1694-5).

AMEDEO DI LOSANNA (+1159) ha un'allusione alla «maestà», alla «dignità imperiale» e al «singolare potere» di Maria, in modo che «nulla di simile fu mai visto tra i figli e tra le figlie di Adamo; nulla di simile tra i profeti, tra gli apostoli e gli evangelisti; nulla di simile nel cielo e sulla terra...Chi tra i figli di Dio potrebbe essere simile alla Madre di Dio?...»155.

Nel giorno dell'Assunzione si è verificata la profezia di David: «La Regina sta alla sua destra» (Ps. 44, 10) 156. Ella è «ascesa al cielo per regnare insieme al Figlio suo»157. Il Figlio suo risorto e asceso al cielo «le ha conferito il principato del cielo per la sua gloria, il regno del mondo per la misericordia e il soggiogamento dell'inferno per la potenza». E a sì grande e sì ineffabile sua gloria, «con diversità di affetti, tutte le cose rispondono: gli Angeli con l'onore, gli uomini con l'amore e i demoni col tremore. Tu infatti sei venerabile al cielo, amabile al mondo, terribile all'inferno»158.

154 «... nec a dominatione vel potentia filii mater potest esse sejuncta. Una est Mariae et Christi caro, unus spiritus, una charitas, et ex quo dictum est ei: Dominus tecum, inseparabiliter perseveravit promissum et donum. Unitas divisionem non non recipit, nec secatur in partes, et si ex duobus factum sit unum, illud tamen ultra scindi non potest, et filii gloriam cum matre non tam dico communem quam eandem» (ARNOLDO DI BONAVALLE, De lattdibus B.M.V., PL 189, 1729a-c).

155 «Quis ergo non properaret, quis non curreret ab extremis terrae, reverendae majestatis decus aspicere, et vultum omnimoda suavitate imperiali etiam dignitate et singu!ari praeditum potestate videre? Quippe nihil inveniebatur illi simile in filiis et filiabus Adae. Nihil tale in prophetis, in apostolis aut in evangelistis. Nihil illi simile caelum vel terra ledere. Quis enim in nubibus aequaretur ei (Psal. LXXXVIII) aut similis foret Matri Domini inter filios Dei?» (AMEDEO DI LOSANNA, De laudibus B.M.V., Homil. VII, PL 188, 1338 1338cd).

156 «... impleta est prophetia David, dicentis ad Dominum: Astitit Regina a dextris tuis ...» (Ibid., 1341c).

157 «caelos cum filio suo regnatura conscendit» (AMEDEO DI LOSANNA, Homil.VIII, PL 188, 1344b).

158 «Rabes ergo, o beata, gaudium tuum, attributum est tibi desiderium tuum, et corona capitis tui. Attulit tibi caeli principatum per gloriam, regnum mundi per misericordiam, inferni subjugationem per potentiam. Tantae igitur, tamque ineffabili gloriae tuae diversis affectibus cuncta respondent: angeli in honore, homines in amore, daemones in tremore. Caelo namque venerabilis, mundo amabilis, orco terribilis es» (AMEDEO DI LOSANNA, Homil. VI, PL 188, 1335a).

ODONE DI MORIMOND (+1161), oltre ad appellare Maria SS. «Signora del mondo», «Regina del cielo», «Signora nostra, tesoriera del cielo, sufficiente per tutte le necessità dei mortali», che «regna col Figlio suo»159, enuncia anche le ragioni per le quali Ella è Regina: a causa del suo Figlio («perché Egli è nato Re», e «solo una Regina infatti può dare alla luce un Re»)160.

GOFFREDO D’ADMONT (+1165) asserisce che Maria SS. «è stata costituita mediatrice e Signora del mondo»161 e che «regna» col Figlio162.

ELREDO DI RIELVAUX (+1167), fa questo semplicissimo ragionamento: «la Sposa del Signor nostro è Signora nostra; la Sposa del Re nostro è Regina nostra; conseguentemente, serviamola!»163. Appella inoltre la Vergine

«Signora dell'orbe, Regina del cielo»164 e le applica il Salmo 44, 10 (Sermon.es inediti, 20 ed. C.H. Talbot. Romae, 1952, 137).

ISACCO DELLA STELLA (+1169) asserisce che la Vergine è «Regina del mondo» la quale «prega pel popolo»165.

RICCARDO DI S. VITTORE (+1173) asseriva che la Vergine è «Signora» e «Regina»: «Signora per la dignità, Regina per la

____

159 «Quis enim ignoret hanc dominam nostram thesaurariam esse caeli, suffì cientem cunctis necessitatibus mortalium», «caeli reginam», «mundi dominam», «regnat cum filio suo» (ODONE DI MORIMOND, Homil. super «Stabat iuxta crucem», presso BARRÉ, art. cit., p. 112).

160 «Tu autem regina es. Regina vero ex patribus tuis, quia de stirpe David et Salomonis. Regina ex filio tuo, quia ille rex natus est.; Regem autem natum non parit nisi regina. Ergo regina es» (ODONE DI MORIMOND, Homil. super «Extollens vocem», ed. P.M. von Loe, Alberts des Grosses Homilie zur Luc XI, 27, Bonn. 1916; presso BARRÉ H., art. cit., p. 113).

161 «... totius mundi mediatrix et domina est constituta» (GOFFREDO DI ADMONT, In Assumpt. S. M., II, PL 174, 967ab).

162 «... secum regnaturam» (Ibid., 985a).

163 «Sponsa enim Domini nostri, domina nostra est; sponsa regis nostri, regina nostra; ideo serviamus illi» (ELREDO DI RIELVAUX, Sermones, 20, In Nativ. B.M., II, PL 195, 323d e 324a).

164 «orbis domina, caeli regina» (ELREDO DI RIELVAUX, De institutione inclusarum, 39, PL 32, 1463).

165 «regina mundi... rogatura pro populo» (ISACCO DELLA STELLA, Sermones, 52, In Assumpt., II, PL 194, 1867b).

maestà»166. Ella «risplendette sopra tutti i Santi per la regia dignità come Signora del mondo e Regina del cielo»167. La ragione della sua Regalità va ricercata nella sua divina maternità: «Madre di Dio, e perciò vera Signora del mondo e Regina del cielo ...»168. Ella, secondo la fede, già regna con Dio»169.

LORENZO DI WESTMINSTER (+1176) dimostra, cantando, che «la Beata Maria è nata da seme reale». E asserisce che Colei la quale «doveva dare alla luce il Re supremo, è nata da regii antenati», e «splende sulla terra quale Regina del cielo»170.

NICOLA DI CHIARAVALLE (+dopo il 1176), oltre ad appellare la Vergine «Signora dell'orbe e Regina dei cieli»172, parla di un consorzio della beata sessione»173, applica alla celeste Regina il Salmo 44,10 (ibid., col. 7176), e si spinge fino ad asserire che la Madre si presenta all'aureo altare dell'umana riconciliazione «non solo pregando, ma anche comandando, come Signora, non come Serva, quanto più potente, tanto più misericordiosa»174. Ella «rivendica a Sé un singolare principato nei nostri cuo-

---

166 «domina dignitate, regina maiestate» (RICCARDO DA S. VITTORE, Sermones centum [Ps.-Ugo], 34 e 36, PL 177, 980d).

167 «super omnes sanctos regali dignitate velut domina mundi et regina caeli effulsit» (Ibid., col. 1025b).

168 «mater Dei, et per hoc vere domina mundi et regina caeli...» (ibid., col. 1026a).

169 «Fides allegat ita quod regnet iam cum Deo» (RICCARDO DA S. VITTORE, In Cant. Cant., PL 196, 523a).

170 «Quod de regis semine sit orta beata maria. Regibus hec proavis regem paritura supernum Orbis honos et amor virgo maria crevit. Emicat in terris celi regina, deorum Ventre gerens dominum virgo pudica deum» (LORENZO DI WESTMINSTER, Hypognosticon, presso BARRÉ H., art. cit., p. 110).

171 «... dominam orbis et reginam caelorum» (NICOLA DI CHIARAVALLE, Sermones, 6 [40], In Assumpt. B.M., PL 144, 721d).

172 «caelorum imperatrix» (NICOLA DI CHIARAVALLE, Sermones, 16 [11], PL 144, 849a).

173 «consortium beatae sessionis» (NICOLA DA CHIARAVALLE, Sermones, 6 [401 In Assumpt. B.M., PL 144, 718a).

174 «Accedis enim ante illud aureum humanae reconciliationis altare, non solum rogans, sed imperans, domina, non ancilla» (NICOLA DA CHIARAVALLE, Sermo 7, PL 144, 740c).

ri». E conclude esclamando: «Dolce Signore, dolce Signora!... La Madre ci conduca al Figlio!»175.

Il MARIALE di SAINT-EVROULT rileva che in Maria «vi fu qualche cosa della donna, ma assai più della Signora; vi fu poco della serva, e tutto della Regina». Ella è la «Regina di tutti», «Signora nostra imperiosa» (Presso BARRÉ H., art. cit., p. 110).

GOFFREDO D'AUXERRE (+1178) asserisce che Maria SS. «regna perennemente con Cristo»176, che è una «singolare Regina, adorna di una singolare corona»177, «Regina ultrapotente né meno clemente, Regina aliena dall'alterigia, e tutta misericordia...di modo che, dopo Dio, in nessuna, come nella Madre di Dio, la regia potestà e l'esimia pietà si sono così magnificamente incontrate». Invita quindi «a salutare la Regina di misericordia con la supplica più devota e con la devozione più supplice, poiché Essa vuole e può portare soccorso ai miseri e ottenere perdono ai rei»178.

PIETRO COMESTOR (+1179) asserisce che la Vergine «Regina del mondo, impera al mondo»179. Ella è «Madre del sommo Re, e per questo è Regina del mondo»180. In Betsabéa, Madre del Re Salomone (In Assumpt., PL 171, 677c), ed in Ester, sposa del Re Assuero (In Assumpt., presso BARRÉ H., art. cit., p. 117), vede una figura di Maria Regina.

---

175 «Exultate, fratres, in Domino, quia de Domina illa sermo succedit, guae singularem in cordibus nostris sibi vindicat principatum...Totum me trahit affectio, sed oratio deficit...Dulcis Dominus, dulcis Domina... Ducat nos Mater ad Filium» (NICOLA DI CHIARAVALLE, Serm. 16, in fest. B.M., 1 e 9, PL 144, 557ab a 563a = PL 184, 833ab e 838d).

176 «perhenniter regnatura cum Christo» (GOFFREDO D'AUXERRE, In Cant. Cant., 4, (In Nativ., B.M., ibid., p. 113).

177 «singularis regina, singularem adeptura coronam» (Sermo 51, In Assumpt. B.M., ibid.).

178 «Regina praepotens nec minus clemens. Regina igitur nullius insolencie, sed totius misericordiae. Sicut enim de deo cecinit sanctus david... quia potestas dei est et tibi, domine, misericordia (Ps. 61, 12), sic post deum in dei matre regia potestas et eximia pietas magnifìce convenerunt ...» (Sermo 60, De antiphona «Salve regina misericordiae», ibid.).

179 «regi mundi mundo principatur» (PIETRO COMESTOR, In Assumpt., presso BARRÉ H., art. cit., p. 117.

180 «summi regis mater ac per hoc regina mundi» (ibid.).

GUALTIERO DI S. VITTORE (+1180) appella la Vergine «Imperatrice del mondo, Regina del cielo, Signora degli Angeli...Regina delle regine e Signora delle signore, come suo Figlio è Re dei re e dominatore dei dominatori... Essa è Regina e Signora, anzi, più ancora, madre nostra... Grande dignità, grande nobiltà avere per madre la Regina del cielo!...»181.

FILIPPO DI HARVENGT (+1183) ha espresso la Regalità di Ma ria con varie formule. Dice: Ella è una «imperatrice che impera al Figlio»182; «viene coronata come madre, col Figlio, nella sede regia» (ibid., 382a), «come Madre, ha raggiunto, col Figlio, il regio trono» (ibid., 488d). Commentando poi il versetto «Astitit regina ...» (del Salmo 44, 10), dopo aver rilevato che alcuni l'applicano alla Chiesa la quale «viene appellata Sposa e Regina di Cristo», asserisce che esso può essere riferito alla Vergine Maria che è come «il talamo dell'eterno Verbo di Dio». «Cristo, infatti, procedette dal seno di Lei come da un talamo ...». Ed aggiunge che «giustamente Ella vien presentata come Regina che sta al suo fianco con aureo vestito perché è Madre del Re eterno» (In Assumpt. S. M., presso BARRÉ H., art. cit., p. 118).

---

181 «Talem igitur et tantam auctor omnium fecit eam ut ex ea fieret; bine omni laude et preconio dignissima. Est enim mundi imperatrix, regina celi, domina angelorum, uirgo mater dei, Virgo Virginum, regina reginarum et domina dominarum, sicut filius eius est rex regum et dominus dominantium. Sicut enim Christus est mediator dei et hominum, per quem solum habemus ad patrem accessum, sic beata uirgo maria est mediatrix nostra, per quam solam habemus accessum ad Christum. Ipsa enim est porta, Christus ostium, pater occultum; per portam uenitur. ad hostium, per hostium, ad occultum; per mariam ad Christum, per Christum ad patrern, Hec est illa quam diligitis, quam colitis, cui die et nocte deseruitis. Hec est patrona et aduocata nostra, regina et domina, imo, ut plus dicam, mater nostra Dicit enim apostolus: si vos christi estis, ergo semen habrahe estis (Gal. III, 20); et ego dico: si vos christi estis, ergo sernen beate marie estis, non tamen carnale, sed spirituale. Magna dignitas, magna nobilitas reginam celi habere matrem. Magna fiducia talem et tantam habere patronam et aduocatam. Quid inmoror in eius pulchritudine, dignitate et sublimitate describenda? mirabilis est enim effecta, super choros angelorum sublimata et in supremo celi sita, et non potero ad eam. Nullus enim sermo sufficit ad eius declarandam dignitatem ...» (fol. 48 et 48v) (GUALTIERO DI S. VITTORE, Sermo de Assumptione («Ostende michi faciem tuam...Omni deuotione colenda est ...»), Paris, B.N. lat. 14590, fol. 47-49 (cf. 14589, fol. 52v; 14948. fol. 43; 16461, fol. 59); presso BARRE H., art. cit., p. 115).

182 «imperatrix, imperans filio» (FILIPPO DI HARVENGT, In Cant. Cant., IV, 5, PL 203, 360d).

PIETRO DI CELLE (+1183) attribuisce alla Vergine «potere e dignità regia»183. Mettendo poi la Regalità di Maria in relazione coi dolori sostenuti sotto la Croce, dice: «Ecco, che già sta presso il Re, Colei che un giorno stette

presso la croce»184. Applica inoltre alla Vergine il Salmo 44 (De Annunt., III, PL 202, 712a; In Assumpt., VII, PL 202, 867a).

ECKBERTO DI SCHONAU (+1184), oltre ad appellare Maria SS. «Regina del mondo», «Signora»185, fa questi rilievi: «La Signora del mondo chiama sé stessa ancella del Signore... Maria è stata eletta madre del Signore altissimo, è appellata Regina del mondo affinché sia, dopo il Signore, la più alta sopra tutti i cori degli angeli e sopra tutte le creature»186. Asserisce, inoltre, che la Vergine, «Signora del mondo», «si asside gloriosa nel soglio del regno, dopo Cristo»187.

ENRICO DI MARSICO Nuovo (+1189) applica alla Vergine il Salmo 44 (De peregrinante civitate Dei, 12, PL 204, 343b, 345a).

BALDOVINO DI CANTERBURY (+1190) afferma che «la Signora del mondo e Regina del cielo, deglì uomini e degli Angeli, trascende tutti e in tutto»188.

GARINO DI S. VITTORE (+1192), adduce due motivi di fiducia verso la V ergine: dobbiamo aver fiducia in Lei perché «è Regina dei cieli» e perché è «Madre nostra»: «che cosa non potrà (ottenere) la Regina dei cieli? Quale cosa utile o salutifera potrà

---

183 «potestate et dignitate regia» (PIETRO DI CELLE, De B. Virgine, 75, PL 202, 8736).

184 «Ecce iam residet iuxta Regem, quae aliquando stabat iuxta crucem» (PIETRO DI CELLE, In Assumpt., III, PL 202, 860a).

185 «regina mundi; domina» (ECKBERTO DI SCHONAU, Sermo panegyricus, PL 95, 1515ab).

186 «ancillam domini se vocat domina mundi... Electa est Maria in Matrem Domini altissimi, vocata est in reginam mundi, ut sit post Dominum altissima super omnes angelorum choros omnemque simul creaturam» (ECKBERTO DI SCHONAU: Super Missus est, ed. W. E. Roth, Die Visionen der hl. Elisabeth..., Brunn, 1884, p. 262).

187 «Domina mundi» (ECKBERTO DI SHONAM, Preces, ed. Roth, p. 286), «in regni solio sublimata post Christum gloriosa resedit» (ibid., p. 328).

188 «omnibus excellit, et in omnibs domina mundi et coeli, regina, hominum et angelorum» (BALDOVINO DI CANTERBURY, De salutatione angelica, PL 204, 472c).

negare ai figli una madre?»189. Parlando poi, in un altro discorso, sulla Regalità di Maria, asserisce che «la Beata Vergine, nata dalla casa di David, ha

sortito la nobiltà della dignità regia e sacerdotale, poiché avrebbe dovuto dare alla luce il sommo Sacerdote e Re, il Re cioè dei re e il Signore dei Signori, il quale avrebbe conferito alla madre sua la regia potestà, di modo che fosse la Regina del cielo, la quale regna e impera sopra i cori degli Angeli... Contrasse perciò, dalla tribù regale, la nobiltà regale, come dalla tribù sacerdotale contrasse la mondezza e la santità sacerdotale»190.

GOFFREDO DI S. VITTORE (+1194) esalta il primato di Maria SS. su tutti i beati, sugli angeli, nonché la sua «potestà» nella celeste Gerusalemme, una potestà «incomparabilmente più eccellente» di quella di tutti gli altri beati, non solo «nell'adempiere ogni propria volontà, ma anche nel dominio su tutte le creature, di modo che Ella abbia sopra di Sé soltanto il Creatore, e nulla vi sia nelle creature, che non sia ad Essa soggetto, avendo Ella ricevuto la regia potestà dal Figlio Re, in modo da assidersi Regina alla destra di Lui, con aureo vestito, avvolta di varietà (Ps. 44,10) ... La sapienza, in primo luogo, per singolare grazia della fede, abitando in Essa, l'ha resa Sposa del Re; in secondo luogo, per singolare privilegio della speranza, l'ha promossa Madre del Re; in fine poi, per la singolare eccellenza della carità, l'ha elevata a

---

189 «Siquidem munificentie liberalis non ei deesse facultatem scimus et adesse uoluntatem confidimus. Celorum regina est, et mater nostra. Quid celorum regina non poterit? Quid filiis utile ac salubre mater negabit? Unigenitus qui ab eterno erat in sinu patris in mundum magdalene peccatrici dicere uenit: uade et dic fratribus meis (Io. XX, 17). Si igitur uerum est nos esse fratres eius, nonne et filii sumus matris eius? Patet itaque filiis accessus ad misericordiae matrem; mater pro fratribus exaudietur a filio. Mediator dei et hominum, celestis patris filius, quodcumque uoluerit a patre» (GARINO DI S. VITTORE, Sermones, In Assumpt. B.M., Paris, B.M. lat. 14588, fol. 178v e 179); presso BARRÉ H., art. cit., p. 115).

190 «Et quia dauid de regia tribu et sacerdotali originem duxit, beata uirgo, de domo dauid orta, regie et sacerdotalis dignitatis sortita est nobilitatem, que sacerdotem summum paritura erat et regem, regem inquam regum et dominum dominantium, matri sue potestatem regiam collaturum ut celorum esser regina, regnans et imperans super choros angelorum. Paritura etian, non tantum summum sacerdotem, sed et summam illam hostiam, que pro totius mundi indulgentia et seculorum omnium redemptione erat offerenda. Contraxit itaque i sacerdotali tribu mundiciam et sanctitatem sacerdotalem, sicut a regali regiam nobilitatem» (GARINO DA S. VITTORE, In Nativitate B.M., l.c., fol. 181, presso BARRÉ H., art. cit., p. 115- 116).

Regina del cielo, introducendola oggi solennemente in possesso della regia potestà, della quale però già da tempo aveva ottenuto il dominio». E conclude: «Veneriamola dunque come Regina di inestimabile maestà, onoriamola come Signora di ineffabile splendore, supplichiamola come madre di ineffabile carità, affinché con la sua pia intercessione ci renda consorti del regno dell'eternità, nel quale Ella ora regna col Figlio suo per tutti i secoli dei secoli»191.

ODONE DI CANTERBURY (+1200) rilevata che, «pur essendo stata preposta, come Regina, a tutto l'universo», umiliandosi, si appellò «ancella del Signore». Per questo «ogni creatura la venera come Signora»192. «Tu - Le dice - sei la bella Sposa di

---

191 «Nec solum inter beatas animas primatum accepit, uerum etiam super choros angelorum et omnium celestium creaturarum exaltari meruit, cui soli sapientiam dei ita concorporari et inhabitare datum fuit, ut ipsa sapientia singulariter pro ea dixerit: et in ierusalem potestas mea (Eccli. 24, 15).

Nam etsi quique beati in patria credendi sint potestatem accepisse implende omnis uoluntatis sue, alioquin beati non essent, ipsa tamen incomparabiliter excellentius credenda est accepisse potestatem, non solum implende omnis uoluntatis sue uerum etiam dominandi omni creature, ita ut nichil supra se uideat nisi creatorem, nil in creaturis sit, quod ipsi subiectum non sit, a filio rege data sibi regia potestate, ut assistat regina a dextris eius in uestitu deaurato circumamicta uarietate (Ps. 44,10). Nam quanto dignior est indutus uestimento, quantum ipsum uestimentum, tanto dignius est regina celorum omnibus beatis uarietate glorie et beatitudinis ipsam ambientibus. Cum enim quisque beatorum ibi merito gratiae quam hic accepit gloriosus sit, ipsa nimirum omnibus tanto ibi apparet gloriosior, quanto hic fuit graciosior.

Hec est itaque, fratres karissimi, beate marie gloria singularis, ad quam, sicut diximus, eo ordine peruenit, ut primum singularis fidei gratia sapientia ipsa inhabitando faceret regis sponsam, secundo singularis spei priuilegio proueheret in regis matrem, nouissime uero singularis caritatis excellencia sublimaret in celi reginam, sollemniter eam hodie introducens in regiae potestatis possessionem, cuius tamen iamdudum nacta fuerat dominationem. De qua quia nichil licet iam mediocre sentire, quanto honore ueneranda sit difficile est estimare. Ueneremur ergo eam ut reginam inestimabilis maiestatis, honoremus eam ut dominam ineffabilis claritatis, supplicemus ei ut matri ineffabilis caritatis, quatinus nos omnes sua pia intercessione faciat consortes regni eternitatis, in quo ipsa nunc cum filio regnar per infinita secula seculorum. Amen». (GOFFREDO DA S. VITTORE, Sermones (18), In Assumpt. B.M («In Sion firmata sum...In hoc capitulo ...») Paris, B.N. lat. 14515, fol. 153v-157v), (d. 14881, fol. 139).

192 «Cuius quanta humilitas fuerit inde apparet quod se ancillam humiliter recognouit et nominauit, cui tanquam regine et matri regis eterni omnis creatura tam angelica quam humana deseruit. Siquidem cum esset ab angelo uenerabiliter salutata, a deo patte tamquam sponsa adornata, spiritu sancto fecundata, filii dei mater effecta, a tota trinitate dignanter electa, ac per hoc uniuerso mundo regina prefecta, in hiis omnibus quanto maior erat, tanto magis se humilians: ecce, inquid, ancilla

Dio; tu hai dato alla luce il Re Cristo, e perciò sei Signora in cielo e in terra»193.

UN MONACO DI MARMOUTIER (fine sec. XII), partendo dal significato siriaco del nome di Maria (= Signora), asserisce che «un tale nome le conviene in modo particolare, perché ha meritato di essere madre del Signore e del Re di tutti. Ed infatti, come il Figlio di Lei è il Re dei re, il Signore dei signori, il Santo dei Santi, così Essa, per privilegio di genitura, ha acquistato questa dignità, di essere cioè appellata Regina delle regine, Signora delle signore e Santa delle Sante. Conseguentemente, come allorché vogliamo parlare del suo Figlio lo chiamiamo Nostro Signore, così, allorché parliamo di Lei l'appelliamo Nostra Signora ...»194.

Altrettanto ripete in un altro discorso. E conclude: «Sono poi beati coloro che sono servi di una così grande Signora, i quali si sottomettono spontaneamente al suo dominio e al suo ossequio, poiché servire a Lei, come servire al Figlio, è regnare, e coloro i quali con devozione e con umiltà la servono, regneranno senza fine con Lei e col suo Figlio»195.

Asserisce anche che «con ragione Ella, come madre, è stata as-

---

domini... Unde quoniam inter tot preconia laudum sese humiliter recognouit ancillam, merito secundum interpretationem nominis eius, omnis illam creatura ueneratur ut dominam. Maria enim domina interpretatur, omnis enim, sicut ait filius eius, qui se humiliat exaltabitur» (ODONE DI CANTERBURY, Serm.,De Assumpt,B.M., presso BARRÉ H., art. cit., p. 111-112).

193 «... Tu es dei pulcra sponsa; tu regem christum enixa, domina es in celo et in terra» (Ibid., p. 112).

194 «Interpretatur enim maria maris stella... Est et alia interpretatio normrus huius, sed lingua syriaca, que ei proprie et specialiter conuenit. Nam domina latine, maria dicitur syriace. Quod nomen inde ei peculiariter conuenit, quod domini et regis omnium mater esse promeruit. Nam sicut filius eius rex regurn, dominus dominantium et sanctus sanctorum est, sic ipsa dignitatem hanc, ut uidelicet regina reginarum, domina dominarum et sancta sanctarum uocetur et

sit, geniture eius priuilegio adquisiuit. Unde sicut cum de filio loqui uolumus dominum nostrum dicimus, sic et de ipsa Ioquentes dominam nostram earn nichilominus appellamus ...» (In Assumpt., V, Paris, B.N. lat. 12412; fol. 133; presso BARRÉ H., art. cit., p. 111).

195 «... Ita sibi quasi proprium uindicauit hec uirgo hoc nomen, et ideo maria, id est domina rectissime appellatur. Beati autem sunt qui tante talique domine serui existunt, quique eius se dominio atque obsequio sponte subiiciunt, quoniam sicui filio eius sic et ipsi seruire regnare est, et qui ei deuote atque humiliter seruiunt cum ea et cum filio eius profecto sine fine regnabunt ...» (De Natio,B.M.V., II, fol. 142, ibid.).

sociata dal Figlio, allo stesso potere»196 e che Ella «siede e regna coi Figlio suo in cielo... prima di tutti e sopra tutti a Lui vicina e congiunta»197.

RODOLFO ARDENT (fine sec. XII), oltre ad appellare la Vergine «piissima Signora», «Regina dei cieli», «Signora e madre nostra», asserisce che Essa «gode e regna col figlio suo in eterno, intercedendo sempre presso di Lui per noi»198. E la supplica: «Sii sollecita coi tuoi servi!»199.

TOMMASO DI PERSEIGNE (+fine sec. XII) applica alla Vergine il Salmo 44, 10 (In Cant. Cant., PL 206, 624bc, 646d, 800bc 803c).

GARNIERO DI LANGRES (+dopo il 1200), applica anche Lui il Salmo 44, 10 alla Madonna, ed esclama: «Ecco la Regina del mondo, anzi, la Regina del cielo»200.

ALANO DI LILLA (+1203) asserisce che la Vergine «regna» con Cristo, è «coronata» da Cristo, con Lui divide «l'impero», e confessa che «Colui il quale...regge tutte le cose, insieme ad Essa governa il regno celeste»201.

ASSALONNE DI SPRINGKIRBACH (+1202), dopo averla appellata «Regina del mondo, Regina dei cieli», asserisce che Essa «è

---

196 «Unde ipsa tamquam mater in eiusdem potestatis consortium iure a fìlio est recepta» (In Assumpt., III, fol, 132v., ibid.).

197 In Assumpt., IV: «Consedet et conregnat fìlio suo in celesti6us... pre cunctis et super cunctos illi proxima et coniuncta» (In Assumpt. IV, fol. 133, ibid.).

198 «piissima Domina» (RODOLFO ARDENT, Sermones, PL 155, 1360c), «Regina caelorum» (ibid., col. 14206; 1722c), «gaudet et regnar cum fìlio suo in aeternum, apud ipsum pro nobis semper intercedens» (ibid., col. 14306).

199 «servulis tuis esto sollicita» (ibid., col. 1423c).

200 «Ecce regina mundi, imo regina caeli» (GARNIERO DI LANGRES, Sermones .. 12, PL 205, 642A6, 651c e 7636).

201 «Cum eodem regnaret» (ALANO DI LILLA, In Cant. Cant., PL 210, 55d), «coronatur» (ibid., 81a), «imperium; cum qua caelestis regni moderatur habenas, qui... cuncta regit» (Anticlaudianus, V, 9, ed. R. Bossuet, Paris, 1955, p. 138; PL 210, 539a).

molto necessaria sia all'uno che all'altro regno»202. Essa infatti «siede alla destra del Figlio, e sempre intercede per noi»203.

STEFANO DI TOURNAI (+1203) parla della «intercessione di una Regina così eccellente»204. Spiega poi come mai, nel giorno dell'Assunzione, non ostante che ci sia stata tolta «la Regina», la nostra letizia è «massima». Perché in cielo «Ella è una Signora potente per soccorrerci»205.

MARTINO DI LEON (+1203) asserisce che «tutte le cose che servono Cristo con ogni devozione e rispetto, sono ad Essa soggette»206.

PIETRO DI BLOIS (+dopo il 1204) insegna che la Vergine «ha meritato di essere appellata Regina dei cieli e Signora del mondo» perché ha generato il principe stesso e il Dominatore degli Angeli»201. «Il Figlio l'ha collocata in un trono sublime»208. Ella poi «Regina delle celesti potestà, in possesso del principato della terra e del cielo, darà...i beni del regno»209.

---

202 «Regina mundi, regina celorum; utrique regno admodum necessaria» (As - SALONNE DI SPRINGKIRBACH, Sermones, 44, PL 211, 251ab, 253c).

203 «sedet in dextris Filii; semper interpellans pro nobis» (Ibid., Serm., 49, CO. 283bc),

204 «reginae tam excellentis intercessio» (STEFANO DI TOURNAI, Sermones, In Assumpt. B.M., presso BARRÉ H., art. cit., p. 116).

205 «Ablata est a nobis regina nostra, stella maris, lux mundi, splendor ecclesie, cuius presentia totus radiabat orbis. Que igitur nobis leticie causa? Si propius intuemur, utique maxima. Dicere ueraciter potuit illis quos in exilio relinquebat: expedit vobis ut ego uadam (Io. 16, 7). Expediebat etenim ut sic recederet et Iegatione fungeretur pro nobis apud filium, et causam nostram misericorditer tractaret sapiens et eflìcax aduocata. Gaudeamus igitur nos omnes in domino... Clamemus igitur ad mediatricem nostram ut nos trahat post se. Potens est enim nobis subuenire domina, quod tamen absque dubio faciet, si tamen eam sequi uoluerimus» (lbid., p. 117).

206 «Omnia Cristo famulantia cum omni devotione et reverentia sunt illi subiecta» (MARTINO DI LEON, Sermones de Sanctis, 3 e 4, PL 209, 20d-3la).

207 «Ideo, fratres, sancta Maria merito domina mundi meruit appellari et regina celorum, quia ipsum principem et dominatorem genuit angelorum» (PIETRO DI BLOIS, In Annunt. S.M., presso BARRÉ H., art. cit., p. 118). Altrettanto asserisce nei Sermones, PL 207, 660c-661a: «Regina perché Madre».

208 «in solio sublimi collocatur a filio» (PIETRO DI BLOIS, Sermones, PL 207, 663b).

209 «dabit... dona regni, Regina caelestium potestatum, caeli et terrae possidens principatum» (PIETRO DI BLOIS, Sermones, PL 207, 663cd).

ELINANDO DI FROIDMNT (+1212) dà alla Vergine i titoli di «Regina dei cieli», «Regina del mondo», «Signora strapotente, né meno demente, Regina delle vergini, Imperatrice degli Angeli»210.

ADAMO SCOTO (+1213) appella la Vergine «Signora del mondo, Regina del cielo..., Imperatrice di tutte le creature ...»211. E a Lei rivolto, così la supplica: «Guarda, o Signora, i miseri mortali che di continuo a Te si rivolgono. Dimostra coi fatti che sei Madre di Dio, che sei Signora del mondo, che sei Regina del cielo, che sei benigna e pia, che sei clemente e pronta a soccorrere. Dimostra la tua potente clemenza»212.

ADAMO DI PERSEIGNE (+1121) vede in Maria SS. «la Regina del mondo», «dovunque imperiosa e strapotente», la «Regina degli Angeli e la Signora dei secoli», «Regina delle virtù», Colei che «da Ancella è diventata Regina del mondo»213.

NEL «LIBER DE LXVIII NOMINIBUS B.M.V.», la Vergine SS. viene appellata «Regina, Imperatrice, Signora». È la «Regina» vista da David (nel Salmo 44). È un'«Imperatrice» la quale «impera non solo ai nove cori degli Angeli, ma anche al mondo e all'inferno». È «Signora» perché «insieme al suo Figlio, ha il dominio su di ogni creatura»214.

* * *

Grande è l'apporto del secolo XII, di questo grande secolo mariano, alla Regalità di Maria. Con questo secolo, la Regalità ma-

---

210 «regina angelorum» (ELINANDO DI FROIMONT, Sermones 19 e 21, PL 212 638c, 644a), «regina mundi» (644c), «domina praepotens, nec minus clemens, regina virginum, imperatrix angelorum» (652c).

211 «mundi domina, celi regina..., totius denique creature imperatrix» (ADAMO SCOTO, Sermones, In die Annunt. dominice, presso BARRÉ H., art. cit., p. 118).

212 «Attende, o domina, mortales miseros qui iugiter clamant ad te. Monstra 10 effectu quod mater sis dei, quod domina mundi, quod regina celi, quod benigna et pia, quod clemens et ad subveniendum prompta. Ostende, quia tanta es in misericordia, quanta et in potentia, quia et potenter misericors et misericorditer potens es. Subest enim tibi, cum volueris, posse. Eya, regina potentissima, et mater piissima, benigne fac in voluntate tua, fac nobiscum secundum clementem potentiam et potentem clementiam tuam» (In die nativ. b. Mariae v., ibidem, p. 118).

213 «regina mundi» (ADAMO DI PERSEIGNE, Epist., 16, PL 211, 634ab (= 745ab), «ubique imperiosa et praepotens» (Epist., 10, col. 614a), «Angelorum Regina et saeculorum Domina» (Sermones, PL 211, 6996), «regina virtutum» (ibid., col. 703a), «de ancilla efficitur mundi regina» (ibid., col. 749c).

214 Liber de LXVIII nominibus B.M.V. («Multociens contigit ...»), ed. A.S.

riana, universalmente riconosciuta, raggiunge la sua formulazione completa. I due titoli della Regalità di Maria (la maternità divina e l'associazione alla Redenzione, ossia, il diritto naturale e quello acquisito) vengono messi nel debito rilievo. Il dominio, l'influsso di Maria Regina sulle anime, viene rimarcato. L'estensione della Regalità di Maria a tutto l'universo creato viene ripetutamente insegnata. Tutto è preparato per una sintesi completa.

Va inoltre rilevato che nel secolo XII l'arte ci ha dato varie «Incoronazioni della Vergine». Se ne conoscono nove. A Roma, due autori ignoti, ci han dato due superbi mosaici della Vergine

---

Ruiz, in «Analecta Sacra Tarraconensia» 21 (1948) p. 10-34:

«Regina dicitur, quia sicut res a regina heredem post se in regno regeneran dum, hec est illa regina que in eius assumptione ad celos, dum angelicorum superno rege eam coronarent, uiderunt eam filie Sion, Chori scilicet sanctorum, filii uideli cer sancte ecclesie, et beatissimam predicauerunt et reginam laudauerunt eam. Hec est illa regina, de qua psalmista ait Astitit regina a dextris uirtutis Dei, in uestitu deaurato, circumdata uarietate. Merito adstat regina illa a dextris Dei, in sede superna, quod ipsa est dilecta eius Mater pulcre dileccionis, et agnicionis, et tutoris (sarà timoris?), magnitudinis, et sancte spei, in qua gratia omnis uie et ueritatis, omnis spes uite et uirtutis. Aurata uesre uestiri dicitur, quia sicut aurum omnis gathis preciosior habetur, sic illa ex cunctis mulieribus ab inicio mundi, usque ad finem eligitur; est enim

ex omnibus creaturis cariar Deo. Ipsa circundata est varietate, scilicet, omnium sanctorum meritis et uirtutibus omnibus diuinis. Ipsa etiam Dei genitrix est, in qua habitauit plenitudo temporis diuinitatis corporaliter, etiam ipsa spiritibus et uirtutibus meritis omnium sanctorum tocius seculi plena fuit. Et ideo circundari dicitur uarietate, uarietas constat ex colore albo, nigro et rubeo. Igitur omnes sancti eam in curia celi circundant, omnes chori angelorum honorant, prophete et apostoli uenerantur, rubei martires glorificant, albi confessores laudant, uirginum caterue benedicunt. Itaque circundata his uarietatibus diua Uirgo est.

IMPERATRIX Dei genitrix dicitur / quia sicut qualibet imperatrix novem reginas imperii sui imperat, sic pia uirgo non solum nouem ordines angelorum, uerum etiam mundum imperat et infernum. Angelos merito imperat, quia potestate Filii sui illos imperabiles sibi famulantes fecit. Mundum imperat, quia per sanguinem Filii sui de uisceribus suis nutritum illum et sibi famulante reddidit. Interna imperat, quia caput serpentis antiqui, regis scilicet inferorum contriuit. Sic ei dicitur: Ipsa conteret caput tuum. Ipsa est imperatrix, de qua pulcre quidam ritmicus olim cecinit dicens:

Imperatrix reginarum, et saluatrix animarum, preciosa margarita, rosa gelu non atrita

DOMINA similiter ipsa dicitur, quia super celos et super omnem creaturam dominium una cum Filio suo habet. Potestas eius a mari usque ad mare, et Rumine usque ad terminos orbis terrae. Haec est Domina de qua canitur: O gloriosa Domina - eccelsa super sidera».

423

Incoronata: uno nell'abside di S. Maria in Trastevere e l'altro in quella di S. Francesca Romana. Una scultura rappresentante l'incoronazione della Vergine si trova anche in Francia, nel timpano del portale della Cattedrale di Senlis.

Nello stesso secolo XII, incominciarono a sorgere dovunque le Cattedrali dedicate alla Nostra-Signora (Notre-Dame), questi «libri sempre aperti» nei quali anche gli analfabeti possono leggere le lodi innalzate a Maria Regina.

12. SECOLO XIII

1) In Oriente. - GERMANO II, Patriarca di Costantinopoli (1222- 1240), dopo aver rilevato che, per mezzo di Maria Madre di Dio, il cristiano è stato insignito di una regia dignità «simile» a quella di Cristo, conclude: «O sola, da che mondo è mondo, e in senso proprio, Genitrice di Dio! Con questa appellazione, come con l'aureo e onorificentissimo sigillo della Signora, sigillo il mio discorso.

Abbraccio questo nome con la bocca, col cuore e con tutta l'anima...Questo stesso tuo nome di Theotokos sia l'ultimo movimento della mia lingua, affinché tenendolo in bocca come un ramoscello di ulivo, a guisa di colomba voli, e mi riposi nella salutare arca di salvezza del Paradiso...Introduci, o Signora di tutti, nel regno celeste tutti coloro che a te si consacrano! ...»215.

DEMETRIO RE DI GEORGIA (sec. XIII) compose questo grazioso inno che suole venir cantato anche oggi nelle chiese georgiane:

«Genitrice di Dio, degna di ogni venerazione, Vergine Madre, giglio candido!

L'angelo alato ti annunziò:

Da te nascerà il Re incoronato,

---

215 «O sola e saeculo et proprie Dei Genitrix. Hac enim appellatione velut quodam Dominae sigillo et aureo et honorificentissimo sermonem meum obsigno. Hoc nomen et ore et corde et anima tota amplector... Hoc ipsum tuum Dei Genitricis nornen sit mihi ultimus linguae loquentis motus, ut illud velut olivae ramum in ore ferens, instar columbae avolem, et in salutari paradisi arca requiescam... Introduc, o Domina universorum, in caeleste regnum omnes qui tibi se dedunt ...» (GERMANO II, In Annunt. B.M., PL 140, 731-735).

Ed a lui servirà il re con i suoi sudditi numerosi.

Tu sei la vite novella in fiore, Venusta, buona, nell'Eden piantata. Aloe olezzante, uscito dal Paradiso.

Dio ti ha adornata; nessuno, degno di lode, è superiore a te; Da te stessa tu sei il sole risplendente» (Cfr. TARCHNISVILI M., La Madre di Dio nell'antica tradizione Georgiana, in «Alma Socia Christi», vol, V, Roma, 1852, p. 79).

2) *In Occidente*. - Merita speciale menzione, innanzitutto, RICCARDO DA S. LORENZO (+1260c.), canonico di Rouen, il quale, per primo - per quanto ci consta - ha trattato non già di passaggio ma di proposito il tema regalmariano, dedicandogli un intero capitolo: Maria Regina (De Laudibus B.M. Virginis, L. XII, tra le Opere di S. Alberto Magno, ed. Borgnet, Parigi, Vivès, 1890-99, voi. XXXVI: 1. VI, c. 13, 353-60). Svolge il tema in tre punti: 1) motivi che inducono all'ammirazione della celeste Regina; 2) ragioni, proprietà e figure della Regalità mariana; 3) descrizione dell'ingresso trionfale di Maria Regina in cielo. Ma occorre tener presente che Riccardo, oltreché in questo capitolo a sé stante, in molte altre parti della sua opera parla della Regalità di Maria (Cfr.

COLASANTI G.M., O.F.M. Conv., Maternità spirituale, Assunzione e Regalità di Maria SS. secondo Riccardo da S. Lorenzo, in «Miscellanea Francescana» 58 (1958) p. 3-35). Ridurremo la dottrina di Riccardo a quattro punti: 1) il fatto, 2) i fondamenti o titoli; 3) la natura, 4) l'estensione e 5) le conseguenze della Regalità di Maria.

a) *Il fatto*. Il «De Laudibus» si può dire che è tutto costellato di titoli e di espressioni proclamanti la Regalità di Maria. Viene infatti appellata «Regina», che provvede ai suoi sudditi216, «Signora dell'universo»217, «Imperatrice del mondo» (op. cit., L. IV, c. 1, n. 13, p. 174c.), «Regina dei cieli» e «Dominatrice dei secoli» (ibid.) ecc.

S'indugia molto nel descrivere, con vivacità di colori, l'ingresso trionfale della Regina nel regno della gloria e l'incoronazione

---

216 «Regina» (RICCARDO DA S.L., op. cit., L. I, c. 3, n. 3, p. 25b).

217 «Post Fillum Domina est universae creaturae: unde et Domina interpretatur, et ideo tamquam Dominae serviendum» (RICCARDO DA S. L., op. cit., L. II, c. 1, n. 33, p. 78a).

solenne a Regina della terra e del cielo (op. cit., L. III. c. 14, p. 161a) e l'invito a sedere alla destra del Figlio in un seggio superiore a quello degli Angeli (op. cit., L. XII, c. 8, n. 4, p. 582 s.). Egli distingue tre cieli: l'aereo (dove sono gli uccelli), il sidereo (dove sono le stelle) e l'empireo (ove sono gli Angeli). La Vergine siede «nella parte superiore dell'Empireo, dov'è il trono della divina maestà, chiamato il cielo della Trinità. Si crede infatti che non vi sia in cielo nulla di più alto del trono di Maria, la quale, come si crede, siede alla destra del Figlio nel trono della maestà, come era stato prefigurato dalla Madre di Salomone»218.

b) *I fondamenti o titoli della Regalità*. Sono tre: Madre, Sposa e Socia del Verbo Incarnato.

Primo titolo: Maria è - dice col Damasceno - «Signora di tutte le creature perché è Madre del Creatore» per diritto naturale219.

Secondo motivo: Maria è Regina perché Sposa del Verbo Incarnato, Re del creato, il quale «le diede prima di tutto la grazia, in secondo luogo la gloria, anzi, il regno celeste con tutte le sue pertinenze in luogo di dote»220.

Terzo motivo: Maria è Regina perché Corredentrice, per diritto di conquista. Mette infatti sulle labbra di Cristo queste parole: «Siedi alla mia destra nella gloria, tu che sempre sei stata alla mia destra servendo per gli eterni con vestito dorato, cioè, con corpo immacolato»221.

218 «... cum super omnes angelorum choros non dubitetur exaltata....Sed in altiori si quod altius est, vel superiori parte empyrei, ubi est thronus di.vinae maiestatis, quod dicitur coelum S. Trinitatis. - Nihil enim creditur altius in caelo esse sede Mariae, quae ad dexteram Filii sedere creditur, in throno maiestatis, sicut praefiguratum est in matre Salomonis» (RICCARDO DI S.L., op. cit., L. XII, c. 7, § 5, n 3, p. 835b-836a).

219 «Maria enim omnium creaturarum facta est Domina, Creatoris omnium mater existens» (op. cit., L. I, c. 3, n. 1, p. 17a; cfr. anche L. IV, c. 27, n. 3, p. 248b; DAMASCENO: De fide orth., L. IV, v. 14, PG 94, 1158).

220 «... propter dotationem cui Sponsus suus Rex primo gratìam, secundo gloriam imo et regnum coeleste cum omnibus pertinentiis suis contulit loco dotis» (RICCARDO DA S.L., op. cit., L. VI, c. 13, n. 3, p. 354c).

221 «Accede bue et tene sceptrum, accipe regiarn dignitatem, esto domina coeli et terrae, esto regina et imperatrix Angelorum et hominum, sede a dextris meis in gloria, quae semper adstitisti a dextris meis serviens pro aeternis in vestitu deaurato, idest corpore immaculato» (RICCARDO DI S.L., op. cit., L. III, c. 14, p. 161a).

A causa della sua umiltà la Vergine è stata esaltata, oltreché «Madre del Signore» a Regina del paradiso222.

c) *Natura della Regalità*. La Vergine, secondo Riccardo, ha lo stesso regno, gli stessi privilegi, «ha lo stesso potere del Figlio», «ogni potere in cielo e in terra», poiché il Figlio gliel'ha conferito223. «Nella sua incoronazione» (la Vergine), «dal Figlio onnipotente è stata dotata ed insignita di un pieno potere su tutte le creature»224. Ella, insieme con Cristo, raggiunge e dispone con fortezza e soavità tutto ciò che riguarda il regno celeste225. Ella «salva» chi vuole, anche se «condannato»226. Ella «ha pieno potere di introdurre (nel cielo) chi vuole, di comandare ciò che vuole, di ottenere dal Figlio tutto ciò che Ella chiede ...»227.

La «regalità» di Maria SS. è una Regalità «materna», essendo Essa una Regina «naturalmente clemente e misericordiosa»228. «La madre, infatti, suol essere più misericordiosa del padre

222 «Exaltata est merito humilitatis suae in matrern Domini et reginam para disi» (RICCARDO DI S.L., L. XII, c. 6, § 18, n. 12, p. 780c; cf. anche L. VI, c. 13. 13, n. 3, p. 355a).

223 «Ipsa enim regina est ìllius civitatis, cuius Filius suus rex, et eisdem privilegiis secundum leges gaudent rex et regina. Cum autem eadem sit potestas matris et Filii, guae ab omnipotente Fi!io omnipotens est effecta: quia non est potestas nisi a Deo (Rom. 13, 1). Unde dicit cum Filio, Matth. 28, 18: data est mihi omnis potestas in coelo et in terra» (RICCARDO DI S.L., op. cit., L. IV, c. 30, n. 1, p. 254b).

224 «Super omnem creaturam potestate plenaria ab omnipotente filio in sua coronatione dotata et insignita» (RICCARDO DI S.L., op. cit., L. IV, c. 7, n. 2, p. 189c).

225 «Cuius (Mariae) imperium attingit a mari usque ad mare: guae etiam ex dono Filii sui attingit a fine usque ad finem fortiter, et cum eo disponit omnia suaviter (Sap. 8, 1)» (RICCARDO DI S.L., op. cit., L. IV, c. 4, n. 7, p. 182c).

226 «Cum sit enim mater Regis regum, coelorum regina et domina Angelorum, si aliquem voluerit salvare, non erit ei quidquid grave. Reginarum libertas est it pro sceleribus et maleficiis guempiam jam diffinitiva sententia condemnatum, etiam jam fune coilo circumligatum, ve! jam patibulo appensum, vel jam caput super truncum gladio expositum, et jam capitali sententia puniendum, vel quemvis hujuscemodi morte plectendum. Si, inquam, regina supervenerit et adhuc vel spirantem, ve! jam ultimum spiritum trahentem invenerit, possit liberare, non aestimo reginam in regno Filii sui minorem iurisdictionem habere, vel minoribus privilegiis debere gaudere» (RICCARDO DI S.L., op. cit., L. IV, c. 23, n. 6, p. 240b-241a). Si noti come si parli - forse per la prima volta - di giurisdizione». Qui, evidentemente, si esagera.

227 «... ubi [in caelo] plenariam habet potestatem quoscumque voluerit introducendi, quidquid voluerit imperandi, quidquid a Filio petierit obtinendi. Ideo potest vere dicere cum Filio, Matth. 28, 18: data est mihi omnis potestas in coelo et in terra. Ideo etiam dicit, Eccli 24, 15: in Jerusalem superna potestas mea» (RICCARDO DI S.L., op. cit., L. VI, c. 3, n. 3, p. 331b).

228 «naturaliter clemens et misericors» (ibid., L. IV, c. 23, v. 2, p. 239a).

427

coi figli»: accanto al Figlio, «Re di giustizia», Dio Padre ci ha dato Maria, «Regina di misericordia»229. «Il regno di Dio - dice - consiste in due cose: nella misericordia e nella giustizia. Cristo si ritenne quasi la giustizia, come metà del regno; e concesse alla Madre la misericordia, quasi altra metà del regno. Per questo la Madre vien detta Regina di misericordia, e il Figlio sole di giustizia». E vede di ciò una prefigurazione in Ester alla quale il Re Assuero disse: «Anche se mi chiedi metà del regno, l'otterrai»230. Con ciò, Riccardo voleva mettere in evidenza il carattere materno e misericordioso del potere regale di Maria, senza voler in alcun modo mettere la misericordia di Maria in contradizione con la giustizia di Dio231.

d) L'estensione della Regalità. Il regno di Maria è come quello di Cristo: non conosce limiti di luogo e di tempo, poiché è universale ed eterno. Si estende al cielo, alla terra e all'inferno232. «Maria - dice - dalla SS. Trinità è stata data alla Chiesa come principe affinché per mezzo di Essa il principe di questo mondo, ossia, il diavolo..., venga messo fuori dal cuore degli eletti»233.

---

229 «Mater enim solet esse magis misericors fìliis quam pater. Dabat autem Deus Pater Filium suum in patrem et regem justitiae, et ad ejus justitiam moderandam, dedit nobis matrem pietatis et reginam misericordiae. Saepe enim quod juste damnaret huius Patris justitia, clementer liberaret huius matris misericordia» (RICCARDO DI S.L., op. cit., L. VI, c. 9, n. 5, p. 345a).

230 «Regnum Dei consistit in duobus, scilicet in misericordia et justitia: et Filius Dei sibi quasi retinuit justitiam velut dimidiam partem regni, matri concessit misericordiam quasi dimidiam partem. Unde et dicitur Regina misericordiae et Filius sol justitiae. Et haec quasi participatio figurata est. Esther 7, 2, ubi dixit ei As suerus: quae est petitio tua, Esther, ut detur tibi, et quid vis fieri? Etiam si dimidiam partem regni petieris, impetrabis» (RICCARDO DI S.L., op. cit., L. VI, c. 13, n. 3, 335b). Si noti il ripetuto «quasi», mitigativo dell'espressione.

231 «Sic ingeniose scit [B. Virgo] facere rnisericordiam, quod non frangit [ustitiam» (RICCARDO DI S.L., op. cit., L. IV, c. 30, n. 2, p. 255ab; L. II, c. 2, n. 14, p. 86b).

232 «Regnum autem Christi et Mariae, quod idem regnum est, extenditur et continet quasi tres provincias, coelestium, terrestrium et infernorum. Et est aeternum regnum istud. Unde dicitur ei, Ps. 144, 13: Regnum tuum, regnum omnium saeculorum» (RICCARDO DI S.L., op. cit., L. VI, c. 13, p. 355b).

«Nec solum in regno coelorum data est (ei) singularis omnipotentia, sed in tribus regnis, scilicet coelestium, terrestrium et infernorum» (op. cit., L. IV, n. 2, p. 187a).

«Ipsa Domina est omnium fìdelium animarum, imo coelestium, terrestrium, et infernorum, quae sunt tres civitates» (op. cit., L. XI, c. 1, n. 28, p. 554).

233 «(Maria) autern princeps a tota Trinitate data est Ecclesìae ut per eam princeps mundi, id est diabolus, qui dicitur princeps, id est principium captivitatis, ejceretur foras (Jo. 12, 31), scilicet a cordibus electorum. Iste enim princeps primam

e) Le conseguenze della Regalità. Essendo la Vergine «Signora di tutte le creature», «dev'essere servita come Signora»234.

Riccardo di S. Lorenzo è il primo non solo a darci sul tema regalmariano una trattazione «ex professo», ma anche ad offrire una sintesi dei vari elementi costitutivi o integranti la Regalità di Maria esposti o accennati presso gli scrittori precedenti. È un discreto passo in avanti.

Il grande Papa INNOCENZO III (1198-1216) dà alla Vergine il titolo di «Regina del cielo»235.

Il secolo XIII è il secolo dei grandi Dottori Scolastici, il secolo dei grandi Ordini Religiosi (Francescani, Domenicani, Servi di Maria ecc.).

L'Ordine Francescano, fin dai suoi inizi, riconobbe Maria SS. come sua Regina. Lo stesso Fondatore, S. FRANCESCO, nella sua poetica «Salutatio B. Virginis», da lui composta e frequentemente recitata, invocava la Vergine come «Signora santa, Regina santissima, nella quale fu ed è ogni pienezza di grazia ed ogni bene»236.

Nei poveri era solito vedere «il Figlio della povera Signora» (Cfr. THOMAS A CELANO, Vita II, pars. 2, c. 51, n. 8 [in «Analecta franciscana», X, Ad Clàras Aquas, 1941, p. 181]). La povertà veniva da Lui appellata «la regina delle virtù», «perché rifulse in modo così eccelso nel Re dei Re e nella Regina sua Madre» (Cfr. S. BONAVENTURA, Legenda maior S. Francisci, c. 7, n. 1, in «Analecta Frandscana», X, Ad Claras Aquas, 1941, p. 567). Riparò la chiesetta della Porziuncola, dedicata alla Vergine, - come attesta S. Bonaventura - «per la sua fervente devozione verso la Regina del mondo» (Cfr. S. BONAVENTURA, l. c., c. 2, n. 8, ed. cit., o. 566). I primi Dottori Francescani, S. Antonio da Padova, S. Bonaven-

---

mulierem captivavit, sed ab ista princeps captivatus est. Unde Genes. 3, 15: Ipsa conteret caput tuum, etc., quod non solum semel, sed quotidie fit cum a viris justis ejus adjutorio diabolus expugnatur» (Ibid., L. VI, c. 12, p. 352a).

234 «Post Filium (Maria) Domina est universae creaturae: unde et Domina interpretatur, et ideo tamquam Dominae serviendum» (RICCARDO DI S.L., op. cit., L. II, c. 1, n. 33, p. 78a).

235 «Praecor te, Regina coeli...» (INNOCENZO III, In Nativ. B.M.V. PL 217, 918-19).

236 «Domina sancta, regina sanctissima...in qua fuit et est omnis plenitudo gratiae et omne bonum» (S. FRANCESCO D'Assisi, Opuscula [in Bibliotheca franciscana ascetica Medii Aevi, I, Ad Claras Aquas, 1904, p. 123]).

tura Corrado di Sassonia hanno inneggiato con melodie serafiche all'augusta Regina del cielo.

S. ANTONIO DI PADOVA (+1231) appella la Vergine «Signora»237, «Signora nostra»238, «Regina degli Angeli»239, «Regina celeste»240, «Regina nostra»241. La Madonna, «nella parola della umiltà: Ecco l'Ancella del Signore, è diventata Regina celeste»242.

S. BONAVENTURA (+1273) appella la Vergine «Regina»243, «Regina di tutti»244, «Regina del cielo»245, «Regina di misericordia»246, «Signora di tutte le creature»247, «Imperatrice»248, ecc. Mette in bel rilievo la universalità della Regalità di Maria:

Ella è «Signora e Regina... di tutti, non solo dei terrestri, ma anche dei celesti, ai quali si estende il suo impero». Adducendo poi le parole di S. Anselmo, trova il fondamento o titolo della Regalità di Maria nel fatto che Ella ha cooperato, col Redentore, alla restaurazione di tutte le cose guastate dalla colpa, «e perciò - conclude - è stata fatta Regina di tutti», e tutti, dovunque, in cielo, sulla terra e nell'inferno, debbono lodarla e pie-

---

237 «Domina» (S. ANTONIO, Sermones Dominicales et in solemnitatibur, ed. A.M. Locatelli, Padova 1895 ss.; In Dom. tertia Quadrag., I, p. 91b.).

238 «Domina nostra» (S. ANTONIO, In natio., annunt., et assumpt,B.M.V., II, p. 637a, 703b, 733b.).

239 «Angelorum regina» (S. ANTONIO, In Dom. tertia Quadrag., I, p. 90b).
240 «Regina caelestis» (S. ANTONIO, In Assumpt. S.M.V., II, p. 732b).

241 «Regina nostra» (S. ANTONIO, In Annuntiat. S.M., II, p. 836b; In Natir Dom., II, p. 744a).

242 «... in Verbo humilitatis: ecce ancilla Domini, facta est regina caelestis» (S. ANTONIO, In Assumpt. S.M.V., II, p. 732b).

243 «Regina» (S. BONAVENTURA, De nativ. S. Joannis Baptistae, serm. 2; In Annunt. B.M.V., serm, 4; De Assumpt, B.M.V., serm. 2, 3 e 5; Opera, IX, p. 545a, 673a, 691b, 694b, 700a).

244 «Regina omnium» (S. BONAVENTURA, De perfectione vitae, c. 2, n. 7, Op., VIII, p. 112a).

245 «Regina caeli» (S. BONAVENTURA, In Assumpt. B.M.V., serm, 4, Op., IX, p. 672a).

246 «Regina misericordiae» (S. BONAVENTURA, In Assumpt. B.M.V., serm, 4 e 5; De Assumpt, B.V.M., serm, 6, Op., IX, 673a, 680a, 703b).

246 «Regina misericordiae» (S. BONAVENTURA, In Assumpt. B.M.V., serm, 4, e 5; De Assumpt. B.M.V., serm. 6, Op., IX, 673a, 680a, 703b).

247 «Domina omnium creaturarum» (S. BONAVENTURA, De Assumpt, B.M.V...ser. 2 e 6, Op. IX, 692a, 705).

248 «Imperatrix» (S. BONAVENTURA, De Assumpt. B.V.M., serm,2, Op. IX, 691ab).

gare il ginocchio in onore di Lei250. Molto più il Dottore Serafico insiste sul primo fondamento, ossia, sulla maternità divina. Egli asserisce che «la Madre del Re è Regina»251. Ella «è stata vera Signora di tutte le creature, poiché è Madre del Creatore»252. Indagando poi la ragione per cui la B. Vergine è stata innalzata, nel cielo, come Regina, vicino al trono del Figlio, la trova nel fatto che Cristo e Maria sono succeduti ad Adamo ed Eva nella supremazia che essi avevano, essendo stati «riparatori del genere umano, mentre Adamo ed Eva ne erano stati gli uccisori»253. La seconda ragione per cui la B. Vergine è stata collocata, come Regina, presso il Re, è perché potesse intercedere pei peccatori e riconciliarli con Lui, ad esempio della Regina Ester (ibid.). Parlando poi dell'esercizio della Regalità, il Serafico Dottore rileva che, mentre il regno di Cristo è principalmente un regno di potenza e di giustizia, quello della Madonna, invece, è piuttosto un regno di amore e di misericordia254.

CORRADO DI SASSONIA (+1279), appella la Vergine «Signora della Chiesa trionfante e militante»255, «Signora degli angeli, degli

---

250 «[Maria est] domina et regina, domina utique omnium, non solum terrestrium sed et caelestium ad guae se extendit ipsius imperium. Et ideo Anselmus:. O femina mirabiliter singularis et singulariter mirabilis! per quam omnia renovantur, interna remediantur, daemones conculcantur, homines salvantur, angeli redintegrantur! Cur loquor, Domina, beneficiis tuis plenum esse mundum? Inferna penetrant, caelos superant, per plenitudinem enim gratiae tuae et guae in inferno erant se laetantur liberata et guae super mundum sunt se gaudent restaurata. Et ideo beata Virgo omnium regina facta est. Omnes ergo eam laudent, in eius honorem omne genu flectatur, caelestium, terrestrium et infernorum, quia beneficia eius in omnes redundant» (S. BONAVENTURA, In Annunt. B.V.M., ser. 4: cop. IX, p. 673a).

251 «Regis Mater regina est» (S. BONAVENTURA, De Nativ. S. Ioannis Bapt., serm. 2, Op. IX, p. 545a).

252 «Domina enim vere facta est omnium creaturarum, Conditoris exsistens mater» (S. BONAVENTURA, De Assunmpt, B.M.V., serm. 6, Op. IX, p. 705a).

253 «Tertia ratio est, quia patriarchatus quem habuisset Adam in numero virorum et Eva in numero feminarum, ut sederet ad dexteram Dei, id est in potioribus bonis, translatus est ad Christum et Mariam matrem eius, quia, sicut

illi fuerunt peremptores humani generis, ita isti fuerunt reparatores» (S. BONAVENTURA, De Assumpt, B.V.M., serm. 3, Op. IX, p. 695a).

254 «Sextam divisionem fecit [B. Virgo] cum Filio, cum quo divisit regnum caelorum, cuius duae erant partes: iustitia et misericordia. B. Virgo optimam sibi elegit quia facta est regina misericordiae et Filius eius remansit rex iustitiae et maior misericordia quam iustitia» (S. BONAVENTURA, De Assumpt. B.V.M., serm. 6, Op. IX, p. 703b).

uomini e dei demoni»256, «Signora universale, benignissima, potentissima. sapientissima, ricchissima. indeficentissima, misericordiosissima. giustissima, fedelissima, famosissima, ossia, nominatissima»257. Indica il fondamento della Regalità di Maria nella maternità: «é vera Regina...perché ha dato alla luce il Re degli angeli»259 affinché «ci custodiscano»260. Ella domina nell'inferno, «impedendogli di nuocerci»261, in quanto «è verga di potenza contro i nemici infernali, sui quali domina con grande potenza»262.

Anche l'Ordine dei Predicatori, fondato da S. Domenico, riflette, nelle sue origini, l'azione misericordiosa della «Domina nostra». Il primo capitolo delle Vitae [ratrum (una specie di Fioretti domenicani) ha questo titolo: «Come la Nostra Signora ha impetrato dal Figlio l'Ordine dei Frati Predicatori»263. Entrare nell'Ordine dei Predicatori significava mettersi al servizio di Maria oltreché al servizio di Cristo264. Sotto il generalato del B. Umberto di Romans (+1273), ha inizio, ogni sera, il canto solenne della «Salve Regina»: devozione che dovrà essere praticata «in eterno, e senza interruzione»265. Tra i «servizi spirituali» resi dall'Ordine a Maria «il primo» - secondo il B. Umberto - è quello di «lodare, be-

---

255 «domina Ecclesiae triurnphanris et militantis» (CORRADO DI SASSONIA, Speculurn B. Mariae Virginis, in «Bibliotheca Franciscana ascetica Medii Aevi», II, Ad Claras Aquas, 1904, lect. 7, p. 104).

256 «domina angelorum, hominum et demonum» (CORRADO DI SASSONIA, op. cit., lect. 3, e 12, pp. 38-43, 168).

257 «domina universalis benignissima, potentissima, sapientissima, indeficìentissima, misericordissima, iustissima, fìdelissima, famosissima, seu nominatissima» (CORRADO DI SASSONIA, op. cit., lect. 8 e 9, p. 113-129).

258 «vere regina est Maria, teste Augustino [In festa assumpt, B.M., n. 2, PL .39, 2130], ... pro eo quod regem peperit angelorum» (CORRADO DI SASSONIA, op. cit., lect. 13, p. 179).

259 «tamquam potentissima angelis imperando» (CORRADO DI SASSONIA, op. cit., Lect. 3, p. 39s.).

260 «ut nos custodiant» (CORRADO DI SASSONIA, op. cit., lect. 12, p, 168).
261 «ne nobis noceant» (ibid.).

262 «virga virtutis est contra inimicos infernales, quibus magna virtute dominatur» (CORRADO DI SASSONIA, op. cit., lect, 3, p. 42).

263 «Quod Domina nostra ordinem fratrum praedicatorum impetravit a Deo» (Vitae fratrum, in «Mon. Ord. Praed. Hist.», I, p. 5ss). Il titolo «Domina nostra» s'incontra di continuo nei vari libri che narrano i miracoli della Madonna; per es. CESARIO DI HEISTERBACH, Dialogus miraculorum, ed. di J. Strange, Colonia, 1851.

264 «... ut tibi et fìlio servirem hunc ordinem in travi...»: così si legge in un racconto delle Vitae fratrum («Mon. Ord. Praed. Hist.», I, 40).

265 «in aeternum et sine intermissione» (UMBERTO DI ROMANS, Opera. II, p. 132).

nedire e predicare, mediante l'ufficio della predicazione, il Figlio e la sua Madre»266.

I grandi Dottori dell'Ordine Domenicano non hanno omesso di esaltare la Regalità di Maria.

S. TOMMASO D'AQUINO (+1274), nel commento al Salmo 44 (45), applica alla Vergine il versetto: «Alla tua destra sta la Regina ...», e rileva che «tutto il (versetto) può esporsi di Maria Vergine, che è Regina e Madre del Re, che sta sopra tutti i cori con manto d'oro, cioè, ornato della Divinità; non nel senso che Ella sia Dio, ma nel senso che è Madre di Dio»267. Ella è «Signora, perché è Madre del Signore»268.

Il B. UMBERTO DI ROMANS (+1273), parlando del «patrocinio» della Madonna, asserisce che «molte cose concorrono a raccomandarlo», e fra queste, la prima è la potenza: «In Essa - dice con S. Bernardo - non può far difetto la potenza, essendo Essa Regina dei cieli. Per questo nel libro dell'Ecclesiastico, 24, nella persona di Lei si dice: E in Gerusalemme, cioè, nella gloria superna, è la mia potenza»269.

S. ALBERTO MAGNO (+1281) rileva che, nel regime di qualunque famiglia, l'uomo non è senza la donna, perché la donna partecipa con lui il regime, quantunque in dipendenza dall'uomo270, Se questo principio si adatta alla Regalità di Maria, occorre dire che Cristo

---

266 «primum est quod incessanter per officium praedicationis, laudat, benedicit, praedicat eius Filium et ipsam» (B. UMBERTO DI ROMANS, Expositio super Constitutiones Praedicatorum, ed. Berthier, Roma, 1889, p. 71).

267 «Potest totum exponi de B. Virgine, quae Regina et Mater Regis est quae astat super omnes choros in vestita deaurato, id est, deaurato divinitate; non quoci sit Deus, sed quia est Mater Dei» (S. TOMMASO D'AQUINO, Comment. in Ps. 44, n. 7).

268 «... quia Mater Domini, et ideo Domina est. Unde convenit ei hoc nomen Maria, quod syra lingua interpretatur Domina» (S. TOMMASO DI AQUINO, Opusculum 6).

269 «Concurrunt autem multa ad commendationem patronatus eiusdem. Patronatus eorum qui sunt potentes in curiis est melius: talis autem est ipsa, Bernardus: Facultas ei deesse non poterir, quoniam Regina caelorum est. Ideo, Eccli 24, .In persona eius dicitur: Et in Jerusalem, scilicer in superna gloria, potestas mea» l(B. UMBERTO DI ROMANS, Expositio super Constitutiones..., p. 182s).

270 S. ALBERTO M., Super Matth., l, 18, ed. Borgnet, vol. XX, p. 34b.

non regna, nella Chiesa, senza Maria, Madre sua e sua Sposa. Anche Maria, con Cristo, regge l'umana famiglia e partecipa il regime di Lui, e perciò regna in dipendenza da Lui. Secondo il Dottore universale, la B. Vergine «é Signora per tre ragioni: la prima è per ragione di dignità, perché è madre del Re e del Signore nostro Gesù Cristo; la seconda, perché Ella è Colei la quale, coi benefici e con le ricchezze della sua grazia, ci acquista tutti, continuamente, al suo servizio...La terza ragione è perché ha scacciato da noi il nemico»271.

Lo PSEUDO-ALBERTO MAGNO (forse un domenicano della fine del secolo XIII) 272, nel celebre «Mariale» (che ebbe larga divulgazione nel Medioevo, come lo provano i 67 codici oggi conosciuti) ha superato tutti gli scrittori che l'hanno preceduto nell'illustrare la Regalità di Maria. La sua dottrina, sparsa nelle varie questioni del «Mariale» (230 questioni), si può ridurre ai punti seguenti: 1) il fatto; 2) i fondamenti o titoli; 3) la natura; 4) l'estensione, 5) la eccellenza; 6) le conseguenze.

a) Il fatto della Regalità di Maria. Maria «è Regina dello stesso regno di cui Esso (il Figlio) è Re»273. Il «suo trono è lo stesso di quello del Figlio, e perciò è sopra tutti i troni»274.

b) I fondamenti della Regalità di Maria sono due (quelli indicati nell'Enciclica «Ad caeli Reginam»): la maternità divina e la cooperazione alla Redenzione.

Primo fondamento: la maternità divina: «Naturalmente, infatti, la Madre del Re è Regina, e la Regina, per giustizia e per grazia, è sopra tutti coloro che sono nel suo regno»275. «Lo stesso Fi-

271 «... est Domina nostra tribus de causis, quarum una dignitatis est, quia ipsa est mater Regis et Domini nostri Jesu Christi, altera vero est, quia est quae nos omnes beneficiis et divitiis gratiae suae continue emit in servitium...Tertio etiarn domina est, quia coercuit a nobis hostem» (S. ALBERTO M., De natura boni de virgin. B.M. m. 1, a. 3, 3 part. 1, § 4: presso KOROSAK B., O.F.M., Mariologia S. Alberti M. eiusque coaequalium, Romae, 1954, p. 590).

272 Nella questione 98 del «Mariale» (Ed. Jammy, Lione, 1951, ragione 4a, p. 77) viene citata un'antifona dell'Ufficio del «Beato Dominico».

273 «Ipsa enirn eiusdem regni Regina est cuius Ipse est Rex» (Ps.-ALBERTO, M., Mariale, q. 165, p. 120).

274 «... idem thronus suus et regis dicitur: ergo super omnes thronos» (Ps.-ALBERTO M., a. 151, p. 107).

275 «Naturaliter enim mater regis est regina, et regina iustitia et gratia est super omnes qui in suo regno sunt» (Ps.-ALBERTO M., Mariale, q, 154, p. 108).

glio... da solo, nascendo, incoronò la Madre sua, allorché le conferì la fecondità di Madre senza comprometterne la verginità, e nascendo le concesse di essere Madre di Dio e Regina di misericordia»276.

Secondo fondamento: la cooperazione di Maria SS. alla Redenzione del genere umano. Asserisce infatti che Ella «sola, e realmente, venne fatta partecipe della passione del Signore», e di conseguenza fu anche resa partecipe «di quello stesso dominio e di quello stesso regno del quale il Figlio suo ha ricevuto il titolo di Re ed Essa il titolo di Regina»277. «La B. Vergine non è vicaria (di Cristo) ma coadiutrice e socia partecipe nel regno, essendo stata, prima, partecipe della passione pel genere umano»278. La Vergine, oltreché degli uomini, «fu...riparatrice e restauratrice degli Ordini degli Angeli»279.

Espone inoltre in termini scolastici (secondo le quattro cause) l'azione restauratrice di questa eccelsa Signora. «Essa, dopo Dio, sotto Dio e con Dio, fu causa efficiente della nostra rigenerazione, perché ha generato Colui che ha rigenerato noi tutti, e con le sue virtù meritò, de congruo; di generarlo...Essa fu causa finale, perché tutta l'opera della Redenzione, dopo che a Dio, fu ordinata a gloria e onore di Lei...Essa fu causa formale della creazione rinnovata, perché è a tutti, con la luce del suo portamento, a Dio conformissimo, di esempio»280.

276 «Ipse filius...solus matrem suam nascendo coronavit, cum ei faecunditatem rnatris contulit, et eius virginitatem non abstulit, et esse matrem Dei et reginam misericordiae mox nascendo concessit» (Ps.-ALBERTO M., Mariale, q. 164, p. 118).

277 «... vere sola dominicae passionis facta fuit particeps... ab eodem dominio et regno a quo Filius nomen accepit regis, et ipsa reginae» (Ps.-ALBERTO M., Mariale, q. 158, p. 111).

278 «Beata autem Virgo non est vicaria (Christi) sed coadiutrix et socia particeps in regno guae fuit particeps passionum pro genere humano» (Ps.-ALBERTO M., Mariale, q. 42, p. 40).

279 Mariale, q. 146.

280 «Et nota, quod Dominus beatissima- Virginis opus recreationis secundum quatuor genera causarum communicavit. Causa efficiens nostrae regenerationis post Deurn, sub Deo et cum Deo ipsa fuit: quia illa illum nobis genuit qui nos omnes regeneravit, et ipsum gignere suis virtutibus de congruo promeruit...(Causa materialis). Item, causa finalis fuit: quia per totum opus redemptionis post Deum in ipsius gloriam et honorem ordinatum fuit... Et ipsa est mulier guae habet coronam 12 stellarum, Apoc. 12, id est, omnium sanctorum: quia omnes per ipsam sunt coronati. Et sic filius dividit cum ipsa causam finalem recreationis. Item, causa formalis est ipsa recreationis: quia omnibus luce suae deiformissimae conversationis est speculum et exernplar reversionis a tenebris, et directionis et conversionis ad contuitum primae lucis. Et propter hoc ratione universitatis per modum exemplì directionis et reductionis dicitur Virgo clarissima stella maris» (Ps.-ALERTO M., Mariale, q. 146, p. 100).

Ella «è stata Colei che ha condotto al Signore tutti i servi fuggitivi, e da servi li ha resi signori, re e principi, anzi, li fece dii». E conclude che Ella ha in capo una corona di 12 stelle per significare che tutti i Santi le sono soggetti come a Regina, perché da Essa han ricevuto la corona di eterna gloria281. Ella stessa è Regina, Sacerdote e Profeta, perché generò Gesù Cristo Re, Sacerdote e Profeta. Rispetto poi a noi, è Ella che ci trasmette la triplice dignità di Re, Sacerdoti e Profeti (Mariale, q. 25, p. 28). Rispetto ai peccatori, Ella esercita una mediazione riconciliatrice e salvatrice; e in forza di questa sua azione, i giusti si conservano e progrediscono nella giustizia (ibid., q. 191, p. 194).

Da tutto ciò lo ps.-Alberto M. deduce che «per tre ragioni la beatissima Vergine fu Signora di -tutte le creature: per esser Madre del Creatore, per essere aiuto del Redentore, e per essere Regina della creazione e della rigenerazione»282.

c) La natura della Regalità di Maria. L'analisi che lo ps. Alberto M. fa per determinare la natura del dominio di Maria è molto acuta e minuziosa. Il «nome proprissimo» per esprimere un tale dominio è quello di «Regina di misericordia». Questo nome - dice - è «più proprio di quello di Imperatrice», perché questo è un nome piuttosto di «timore e di rigore», mentre quello di Regina «è un nome di provvidenza e di equità». Per questo Dio, nella Bibbia, non viene mai espressamente nominato Imperatore, ma Re: «questo, infatti, è un nome di maestà». Inoltre: «in modo molto più proprio (la Vergine) vien detta Regina di misericordia, anziché Signora delle Signore, o Regina delle Signore, o dea delle dee. Tutte queste denominazioni infatti importano una dignità e una eccellenza rispetto al maggiore e al minore, mentre la misericordia esprime un potere universale che abbraccia maggiori e minori... Ancora: «non vien detta (la Vergine) in senso proprio, Regina della pace e dell’amore, perché una tale denomi-

---

281 «Omnes servos fugitivos ad Dominum reduxit, et de servis dominos fecit, reges et principes, imo deos fecit, unde coronam stellarum 12 habuit in capite, quam constat omnes sanctos sibi subiectos aeterna gloria coronasse» (Ps.-ALBERTO M., Mariale, q. 158, p. 111).

282 «Ista triplici ratione beatissima Virgo fuir Domina omnium creaturarum, utpote mater creatoris, adiutrix redemptoris, regina creationis et regenerationis» (Ps.-ALBERTO M., Mariale, q. 166, p. 122).

nazione non si adatterebbe a tutti coloro che costituiscono il suo regno e perciò non sarebbe universale». Ancora: «Il titolo di Regina di misericordia è migliore di quello di Regina di potenza e di sapienza... Nella misericordia infatti sono incluse la sapienza e la potenza, e non già al rovescio; ne segue perciò che la misericordia racchiuda in sé quelle tre cose, per cui la Regina di misericordia è Regina di potenza e di sapienza, e non già il rovescio»[283]. Aggiunge inoltre che, appellare Maria Regina della gloria, della grazia o della giustizia, sarebbe mutilare la Regalità di Maria, poiché «nella misericordia (e non già nella gloria, o nella grazia, o nella giustizia) vi è tutto ciò che è nel regno di Dio ...» Ne segue perciò che «la Regina di misericordia è la Regina sopra tutto il Regno di Dio»[284].

d) *L'estensione della Regalità di Maria*. La Vergine «è Signora di tutte quelle cose delle quali Dio è Signore»[285]. Il dominio della Vergine quindi si estende tanto quanto si estende il dominio di Cristo. «Il trono della Madre del Re è posto presso il

283 «Has rationes concedimus dicentes quod propruss1mum nomen quod beatissimae Virgini secundum suam dignitatem summam debetur, est regina misericordiae et plus proprie quam imperatrix: hoc enim nomen magis nomen timoris et rigoris: regina autem plus est nomen providentiae et aequitatis: unde etiam credo nusquam Deum in Biblia espresse nominati imperatorem, sed regem: hoc enim est nomen maiestatis. Item, magis proprie dicitur regina misericordiae quam domina dominarum, vel regina dominarum, vel dea dearum, Haec omnia important dignitatem et excellentiarn respectu maioris et minoris: sed misericordia universalem potestatem respectu maiorum et minorum, Item, nec dicitur proprie regina pacis et diiectionis: quia nec hoc est omnibus sui regni universale. Item meìius dicitur regina misericordiae quam regina potentiae vel sapientiae. In sapientia enim intelligitur potentia et non e converso. In misericordia sapientia et potentia, et non e converso: unde misericor dia sapientia et potentia, et non e converso: unde misericordia illa omnia tria claudir in se: unde regina misericordiae est regina potentiae et sapientiae, et non e converso» (Ps.-ALBERTO M., Mariale, q. 162, p. 114).

284 Item, omnis qui est in regno Dei, est in misericordia: sed non ornnis qui est in regno est in gloria, vel in gratia, vel in iustitia: ergo sola misericordia com prehendit totum regnum: ergo regina super totum regnum, potissime dicitur regina misericordiae». «Item, ipsa est super patrimonium et propritatem sui filli: sed haec est misericordia, proprium est enim Dei misereri, ergo proprie est regina misericordiae» (q. 162, p. 113). «Gloria et gratia et iustitia per se tantum dicunt coliationem boni: misericordia autem et collationem boni, et ablationem mali per se ergo plus comprehendit et in amplius se extendit regnum misericordiae quam regnum gloriae, gratiae vel iustitiae: sed ab ampliori potentia et maiori est dignitas maior et dominatio: ergo beatissima Virgo debet dici Regina misericordiae a summa dignitate» (q. 162, 113).

285 «Ipsa enim omnium quorum Deus dominus est, domina est» (Ps.-ALBERTO M., Mariale, q. 29, p. 31).

trono del Re; orbene, è evidente che il trono del Re supera incomparabilmente tutti i troni degli Angeli; ne segue perciò che anche il trono della Madre superi tutti i troni degli Angeli»286.

e) L'eccellenza della Regalità di Maria. Una è «la maestà del regno dei cieli: quella della SS. Trinità. Ma in forza della maternità verso il Verbo Incarnato, la Vergine partecipa col Figlio, la regia dignità propria della SS. Trinità; la sua dignità supera quella di tutte le cose create, per cui anch'Essa viene appellata Regina. Essa siede alla destra del Figlio, e perciò è «nel cielo della Trinità» e, conseguentemente, è «sopra il cielo degli Angeli»287. Nella B. Vergine vi fu «la

potestà imperiale, rispetto a tutti gli Angeli, incomparabilmente superiore alla potestà ministeriale; supera perciò la potestà degli Angeli»288.

f) Le conseguenze della Regalità di Maria. Oltre alla sua esaltazione sopra tutte le creature, la Regalità di Maria ha per conseguenza «il servizio» da parte di tutte le creature. «Ad Essa serve ogni creatura; Essa invece non serve ad alcuna pura creatura, ma a Dio solo, al quale è soggetta»289.

Il B. GIACOMO DA VORAGINE (+1298) asserisce che «è un grande onore pei Santi avere per fratello Cristo e per sorella la

____

286 «Item, III Reg. 3: Positus thronus matris regis iuxta tronum regis: sed constat, quod thronus regis improportionabiliter est super omnes thronos Angelorum: ergo thronus regis matris» (Ps.-ALBERTO M., Mariale, q. 151, p. 106).

287 «Item, una est maiestas regni caelorum a quo Deus Trinitas est rex et ipsa regina vocatur: ergo sua dignitas est super omnem creaturam. Item, Psal.: «A summa caelo egressio eius. Glossa, id est, a caelo trinitatis. Et infertur: Et occursus eius usque ad summum eius, hoc est, ad idem caelum. sed ipsa est a dextris filii: ergo in caelo trinitatis: ergo super caelum angelorum» (Ps.-ALBERTO M., Mariale, q. 51, p. 107).

288 «Potestas imperialis improportionabiliter maior est super omnem potestatem ministerialem: sed in beata Virgine est potestas imperialis respectu omnium angelorum: ergo eius potestas est super omnem potestatem Angelorum» (Ps.-ALBERTO M., Mariale, q. 153, p. 108).

289 «Ei (Virgini) omnis creatura servit: ipsa autem nulli purae creaturae, sed soli Deo subiecta servit: et ita sicut servire servo et servire soli Dea unum alterum excellit. Item, beatissima Virga in hac proprietate dominatione excellit: omnes enim alii domini vel dominae vel dominationes quibus servitur a creatura, sic servitur, quod ipsi serviunt creaturae: soli autern nostrae dominae sic serviunt omnes creaturae, quod ipsa non tenetur nisi soli Deo servire. Servire autem Deo regnare est, et non diminui» (Ps.-ALBERTO M., Mariale, q. 158, p. 110).

B. Vergine, poiché l'uno è Re e l'altra Regina di tutto il regno celeste»290.

L'Ordine dei Servi di Maria, sorto a Firenze nel 1233 per opera di sette nobili fiorentini (canonizzati da Leone XIII nel 1888), nello stesso suo nome riflette tutto lo splendore del regale diadema di Maria. Il termine «Servo», infatti, è correlativo a «Signora» o «Regina». Per questo, pei Servi di Maria, la Madonna

è, essenzialmente, «Signora», «Regina», la «Signora nostra», la «Regina nostra».

La prima storia dell'Ordine (la celebre «Leggenda dell'origine dell'Ordine» scritta verso il 1318, dietro informazioni avute da S. Alessio Falconieri, morto dieci anni prima), riferisce che i Sette Fondatori, fin da quando erano nel secolo, essendo «innamorati» di Maria, «temendo la loro imperfezione, mossi da saggezza, pensarono di mettere se stessi e i loro cuori, con ogni devozione, ai piedi della Regina del Cielo, la gloriosissima Vergine Maria»291. Siccome erano i «principali» amanti della Madonna, «si consacrarono, in onore di Dio, al servizio della gloriosa Vergine madre di Lui, e da quel momento vollero essere appellati Servi di Santa Maria»292. Rimane ancora un codice del 1271 che riporta un'antifona mariana, cantata ogni giorno dai Servi di Maria del secolo XIII, la quale incomincia con queste parole: «Ave, Regina caelorum, - Mater Regis Angelorum». Nel secolo XIII, i Superiori e gli ufficiali di un Convento, allo scopo di garantire la propria identità, portavano, appesa alla cintura, una borsa (il marsupium) che conteneva il Sigillo dell'Ordine o del Priore di un Convento. Di questi sigilli, sui quali vi è la Madonna col Bambino, se ne conservano sei. Uno di questi sigilli, quello di Himmelgarten (Nordhau-

---

290 «Magnus honor est sanctis habere fratrem Christum et sororem B. Virginem, quorum unus est Rex, et alter Regina totius regni caelestis» (Presso SPIAZZI, R., O.P., La Mediatrice della Riconciliazione umana, Roma, 1951, p. 392).

291 «Praedicti septem viri, nostri ordinis inceptores, velur Dominae nostrae praecipui amatores... Imperfectum suum proinde verentes, sano usi consilio, ad pedes Regine celi, gloriosissime Virginis Mariae, tota se suorum cordium devotione humiliter contulerunt, ut ipsa tamquam Mediatrix et advocata suo eos Filio reconciliaret et commendaret ...» (Legenda de origine Ordinis Servorum, c. III, n. 18; cfr. Rossr A., Codice Mariano, Roma, 1951, p. 113-114).

292 «Hic est quod, ad Dei honorem sese gloriose Virginis Matris eius servitio mancipantes, Servi sancte Mariae voluerunt exinde nuncupari, modum sibi vivendi de sapientum consilio assumentes» (Ibid.).

sen, in Germania), anteriore al 1295, presenta la Vergine che ha in capo la corona di Regina (Cfr. Rossi A., La carta d'identità dei Servi di Maria, in «L'Addolorata», n. di Ottobre 1959, p. 15).

È ben nota nella Letteratura Italiana la Lauda detta «dei Servi» («Rayna possentissima, sovr'el cel asaltaa»), della metà del secolo XIII. Essa è

ambientata nel movimento «Servi di Maria» che faceva capo ai Sette Santi Fondatori dell'Ordine. Ivi si chiede alla «Verzen Rayna»: «l'anima de' vostri Servi e Serve ve sia recomandata»293. Ecco alcuni versi:

«Rayna possentissima, sovr'al cel siti asaltaa; Sovra la vita anzelica vu sij sanctificaa.

Denanzi al Re de gloria vu siti incoronata. Corona sij d'imperio, e fin or fabricata.

Vostra possanza altissima, ltra fine è grandissima, in ciel fortificata... Verzen, Rayna iustifìcata».

Notevole, nel secolo XIII, il contributo dell'arte alla Regalità di Maria. Il francescano Jacopo Torriti rappresentava l'incoronazione della Vergine nel grandioso mosaico dell'abside di S. Maria Maggiore. Gesù e Maria vengono rappresentati assisi sul medesimo trono in mezzo ad un cerchio di gloria. Gesù, con la mano destra, pone la corona sul capo di Maria, mentre nella sinistra tiene un libro aperto nel quale si legge: «Veni electa mea»...A destra ed a sinistra del gruppo si vedono nove Angeli rappresentanti i nove Cori della Gerarchia celeste. Dietro gli Angeli si vedono raffigurati vari Santi. Sotto il gruppo centrale si legge: «Virgo Assumpta est». Questa breve iscrizione esprime l'intimo nesso, sia logico che cronologico, tra l'Assunzione e la Regalità di Maria. Abbiamo inoltre altre otto «Incoronazioni»: due di Arnolfo di Cambio (una in Orvieto, nella Chiesa di S. Domenico e l'altra a Firenze nel Museo dell'Opera, già sulla porta di S. Maria del Fio-

---

293 Cfr. MONACI E., Crestomazia dei primi secoli, Città di Castello, 1912, p. 451. P. G. Albarelli O.S.M. ritiene che l'Associazione dei Servi della Vergine gloriosa sia una Confraternita appartenente all'Ordine dei Servi di Maria (cfr. ALBARELLI G., Regola dei Servi della Vergine gloriosa, in «Monum. Ord. Serv. Mariae» 4 (1900-1901) p. 161.

re): due di Pietro Cavallini (una a Siena, nel Museo dell'Opera, pittura, e l'altra a Roma, nella Chiesa di S. Crisogono, in mosaico); una di Margheritone d'Arezzo, nella Galleria nazionale di Londra; una di Nino Pisano a Firenze, in scultura, nella Loggia del Bigallo; una di un certo Fra Guglielmo in Orvieto, scultura, nel Museo dell'Opera; ed una di autore ignoto, in Perugia.

13. SECOLO XIV

1) In Oriente. - GREGORIO PALAMAS (+1359) asserisce che su «tutte le cose create sia di questo mondo sia poste al disopra di esso, rifulge la Regina per ragione del suo ineffabile parto. Ella, in modo esimio, celestialmente dallo spirito confermata, appare la felicissima Regina più sublime delle cose sublimi di stirpe felice»294.

Spiega come il nome di Maria significhi «Signora», e adduce i motivi pei quali la Vergine viene appellata «Signora»: «È Signora non solo perché è immune dalla servitù [primo motivo], e partecipe della dominazione divina [secondo motivo], ma anche perché è fonte e radice della liberazione del mondo, e particolarmente nel parto tanto lieto quanto ineffabile [terzo motivo]. Colei infatti che è sposata ad un uomo è piuttosto signoreggiata che signora ...»295.

TEOFANE NICENO (+1381) presenta la Vergine come centro, con Cristo, e sotto Cristo, di tutto l'universo, di tutte le cose create296. Ella «presiede, dopo la Trinità, a tutta la moltitudine delle

---

294 «Ipsaque a spiritu caelitus eximìe conlirmato, sublimibus sublimior felicis generis felicissima constitit Regina» (GREGORIO PALAMAS, Homil. III, Dominae nostrae Deiparae semperque Virginis Mariae, PG 151, 466).

295 «... Rursus altero titulo etiam Domina est Virgo, quatenus per dignitatem omnium regina, quoniam eum qui natura est mundi Dominus in utero virginali concepit et divinitus peperit. Adhuc etiam Domina est non modo quia a servitute immunis, et divinae dominationis particeps, sed etiam quia fons et radix generis humani liberationis praesertim in partu tam laeto quam ineffabili. Viro enim conjugata potius est dominata quam domina... sub viri potestate eris et ipse dominabitur tibi» (GREGORIO PALMAS, Homil. XIV, in Annunt. immaculatae Dominae nostrae Deiparae semperque Virginis Mariae, PG 151; 163).

296 «Ipsa enim ad totum mundum spiritualem ex rationali et immortali natura costantem,...ut quoddam centrum se habet» (TEOFANE NICENO, Sermo in SS. Deiparam, ed. Jugie, Romae 1935, p. 23).

creature intellettuali e razionali» m. Rileva che se coloro i quali vengono deificati secondo la grazia «vengono appellati dii e re, regnanti con Cristo e Signori con Lui, con diritto appellerai Essa (la Vergine) ... sia dio di tutti questi dei..., sia re dei re, come in realtà viene appellata Regina»298.

ISIDORO GLABAS, arciv. (+1397) ha esaltato con accenti elevati il primato della Vergine su tutte le cose. Ella è la seconda dopo Dio (In Annunt., 13, ed. Ballerini, Sylloge, II, p. 410); potrebbe appellarsi - dice - un dio terrestre (In Praesent., 24, ed. cit., I, p. 463). «Per chi esamina le cose a fondo, questa

Beata Vergine non è stata dipendente, nella sua esistenza, da nessuna delle cose create. Al contrario, la creazione intera dipendeva da essa nell'esistenza e nella sua bellezza... È dunque per Maria ed in vista di Maria che, tutto ciò che è esistito prima di Lei è stato creato ...» (In Nativ., 3, ed. cit., I, p. 213). «Tutto è stato fatto (da Dio) per noi, e noi per Lei» (In Annunt., 23, ed. cit., II, p. 430, 4 31). Maria sarebbe stata sufficiente, da sola, a manifestare le perfezioni divine. Gli altri esseri non sono stati creati per altro scopo che per metterci in grado di poter giudicare, per confronto, l'eccellente trascendenza del Capolavoro di Dio e perché fosse il canale attraverso il quale Dio avrebbe fatto arrivare al resto della creazione gli effetti della sua bontà (In Annunt., 13, ed. Ballerini, Sylloge, II, p. 410).

2) *In Occidente*. - PAPA BONIFACIO IX, (1389-1404) nella Bolla «Superni benignitas» (1389) appella Maria SS. «Regina indita» (Cfr. MARIN H., Documentos Marianos, Madrid 1954, p. 63).

---

297 «... post hanc [Trinitatem] praesideat et caeterae universae multitudini intellectuali ac rationali» (Ibid., p. 83).

298 «Si vero et eorum omnium qui defìcantur deifìcatio ab Ipsa tanquam a quodam fonte principe ac receptaculo, divinam plenitudinem omnem capiente, procedit, ex qua ii qui secundum gratiam deifìcantur et efficiuntur et nominantur dii regesque cum Christo regnantes et domini, jure meritoque illam appellabis tum perfectorem et patrem, tum deum horum deorum omnium, utpote deifìcationis auctorem ac dominum dominorum; item regem regum, sicut revera est regina: In Christo enim [esu, inquit, non est masculus neque femina; insuper etiam dynastam beatum post natura Deum et regem et Dominum et solum dynastam beatum, utpote quae principatum et dominatum et imperiurn universi, qua Deigenitrix, praeclare secundum gratiam adepta est» (Ibid., p. 85).

A PIETRO DA TODI O.S.M., è attribuita la «Legenda de origine Ordinis Servorum Virginis Mariae», la quale è tutta un inno alla «Servitù» che si deve tributare dai frati dell'Ordine alla «Domina nostra»: un titolo che fiorisce di continuo nel racconto dell'Autore. L'Ordine dei Servi viene appellato «l'Ordine della Nostra Signora»299, «la Religione della Nostra Signora»300.

UBERTINO DA CASALE O. Min. (+1320c.) parla della «Regina del cielo di irraggiungibile dignità e Signora del mondo di impartedpabile potestà»301. La B. Vergine è «veramente Regina, perché Madre del sommo Re per generosa concezione; perché figlia del sommo Re per graziosa adozione; perché Sposa del sommo Re per la gloriosa assunzione»302. Ella «siede alla destra del Re.

Questa è la destra della misericordia nella quale è piaciuto alla Regina nostra regnare, per poter soccorrere misericordiosamente i miseri»303.

DANTE ALIGHIERI (+1321). Pel sommo Poeta, Maria SS. è «la nostra Regina» (Par. XXXII, 104), ossia, la Regina degli Angeli e degli uomini, della terra e del Cielo. Sul suo regno, che ha le dimensioni dell'universo, non tramonta mai il sole.

La «Divina Commedia» dell'Alighieri riflette, in molti luoghi, lo scintillio delle gemme incastonate dalla mano di Dio nel regio diadema di Maria. S. Bernardo, ultima guida di Dante (rappresentante dell'umanità nel suo viaggio «verso l'ultima salute») inizia il suo compito presentando al poeta la Vergine come Regina del Cielo: «Ma guarda i cerchi infino al più remoto - tanto che veggi seder la Regina - cui questo regno è suddito e devoto» (Par. XXXI, 115-117). Docile all'invito del Santo, il Poeta-teolo-

---

299 «Ordo Domine nostrae» (Legenda..., n. 9, p. 107).

300 «Religio Domine nostre» (ibid., n. 13, p. 110).

301 «... caeli regina inattingihilis dignìtatis et mundi domina imparticipahilis potestatis» (UBERTINO DA CASALE, Arbor vitae crucifixae Jesu, Venetiis, 1485s. fol., LIV, c. 39).

302 «... vere Regina, quia summi Regis mater per generosam conceptionem; quia summi Regis filia per gratiosam adoptionem; quia summi Regis sponsa per gloriosam assumptionem» (op. cit., L. V, c. 39).

303 «Sedet ad dexteram regis. Haec est dextera misericordiae in qua placuir reginae nostrae regnare, ut possit miseris misericorditer subvenire» (op. cit., L. IV, c. 39).

go solleva i suoi occhi fino al più remoto (perché più alto) dei nove cerchi concentrici che formano il Paradiso, fino al centro della «candida Rosa», e contempla la gloria dell'Augusta Regina. Il trono di Lei, posto nel centro stesso del cerchio supremo, trascende tutti gli altri troni del Cielo, come la sua grandezza trascende tutte le altre grandezze. Il punto ove sorge il trono regale di Maria risplende come l'orizzonte quando è inondato dalla luce del sole in pieno meriggio: esso vince in splendore il restante del cielo, come la parte orientale, al mattino, vince in luce quella occidentale, e come le vette dei monti, all'aurora, vincono in luminosità tutte le altre parti sottostanti.

La Regina, alla quale tutto quell'immenso «regno» è «suddito e devoto», col suo splendore senza pari, si trova come al centro di tutta la corte celeste, al vertice della beatitudine e la gloria di tutti gli altri eletti inneggianti alla loro

Regina è in proporzione diretta alla maggiore o minore vicinanza che essi hanno con Lei, come la beatitudine e la gloria di Lei è in proporzione alla sua singolare vicinanza con Dio. Ella, la Regina, sta come al centro dell'Antico e del Nuovo Testamento, poiché divide, nella «candida Rosa», i Santi dei due Testamenti: «E come quindi il glorioso scanno - della donna del cielo e li altri scanni - di sotto lui cotanta cerna fanno ...» (Par. XXXII, 28-30).

Oppresso e quasi abbagliato dai fulgori della Regalità di Maria, il Poeta confessa candidamente che, anche se avesse tanta ricchezza di parole quanta ne ha di fantasia, non si sentirebbe in grado di tentare la descrizione della beatitudine e della gloria della Regina del Cielo: «E s'io avessi in dir tanta dovizia - quanto ad immaginar, non ardirei - lo minimo tentar di sua delizia» (Par. XXXI, 136-8).

Non sarà fuor di luogo rilevare come il divino Poeta, oltre a presentare il Paradiso sotto l'immagine di «candida rosa», lo presenta anche sotto la forma di «giardino» e di oceano di «luce». Ma se il Paradiso è un «giardino» («il bel giardino - che sotto i raggi di Cristo s'infiora» (Par. XXIII, 71-72), Maria SS., secondo lo stesso Poeta, è «la rosa» («la rosa in che il Verbo divino - carne si fece» (Par. XXIII, 73-74), la Regina dei fiori. Se il Paradiso è il luogo che «più prende» della luce di Dio (Par. I, 4), Maria è «lo maggior foco» (Par. XXIII, 90), ossia, è la luce che, fra tutte quelle luci, più splende; Ella è la «meridia-

na face» (Par. XXXIII, 10), ossia, Ella è come al centro di quell'oceano di luce, e domina le schiere dei beati come il sole a mezzogiorno domina la cerulea volta dei cieli.

Nella così vasta e così varia gerarchia degli esseri, Maria SS. ha il primo posto. Ella, infatti, è la più vicina a Dio, e perciò la più simile a Dio. In base a questo principio, Dante ha posto Maria, come Regina, al disopra di tutti gli altri esseri creati. Ella è Colei che, più di qualsiasi altra creatura, «mostrò di Dio tanto sembiante» (Par. XXXII, 93); Ella è «la faccia che a Cristo - più si assomiglia» (Par. XXXII, 86, 87); per conseguenza, Ella è «alta più che creatura» (Par. XXXIII, 2), Ella è la Regina di tutta la creazione, poiché tutte le cose create sono come sgabello del suo trono regale.

La potenza di questa Regina, in cui è «misericordia», «pietade», «magnificenza»; in cui «s'aduna» - quantunque in creatura è di boutade» (Par. XXXIII. 19-21), è stata espressa dall'Alighieri in modo particolarmente efficace: «Regina che puoi - ciò che tu vuoi» (Par. XXXIII, 34-35), Il suo potere è pari al suo volere, la sua potenza è pari alla sua bontà. Queste parole sono come l'eco di quelle poste da Dante sulle labbra di Virgilio dinanzi ai «crucci» di «Caron demonio»: «Caron, non ti crucciar: - vuolsi così colà dove si puote - ciò che si vuole, e più non dimandare» (Inf. III, 94-96).

È in vista di questo immenso potere regale che non solo i fedeli della terra, ma anche le anime del Purgatorio (anch'esse ancora in «esilio») si rivolgono a Lei con viva fiducia e la salutano, con la Chiesa: «Salve, Regina»: «Salve, Regina, in sul verde e sui fiori - quivi seder, cantando, anime vidi - che per la valle non parean di fuori» (Purg. VII, 80-83). Si noti che il divino Poeta pone questo saluto alla Regina sulle labbra di bocche regali, ossia, delle anime dei regnanti negligenti i quali, durante la vita, volsero tutto il loro pensiero alle umane grandezze, riserbando all'ultimo le cure per l'unica vera grandezza. Son quindi teste coronate che si chinano dinanzi all'incoronata Regina dell'universo.

All'invocazione piena di fiducia delle anime purganti, fa opportuno riscontro il saluto pieno di esultanza dei beati alla loro Regina. Nel canto XXIII del Paradiso - ritenuto il più altamente poetico della Divina Commedia - Dante contempla, in una visione intellettuale, Cristo Re, Maria Regina e tutti i Santi intorno a loro sotto

forma di «candori». Ad un certo punto, ciascuno di quei «candori» (simile ad un bimbo il quale palesa istintivamente il suo amore riconoscente alla mamma dopo che è stato allattato) fu visto protendersi con affettuosa filiale tenerezza verso la Madre celeste e fu udito cantarle «Regina coeli» con una dolcezza così ineffabile che il diletto provato dal divino Poeta, in quel momento, durò quanto la vita: «E come il fantolin che ver la mamma - tende le braccia poi che il latte prese, - per l'animo che in fin di fuor s'infiamma; - ciascun di quei candori in su si stese - con la sua fiamma sì, che l'alto affetto - che egli aveano a Maria, mi fu palese. - Indi rimaser lì nel mio cospetto - " Regina coeli" cantando sì dolce - che mai da me non si fuggì il diletto» (Par. XXIII, 121-123).

Si noti: «il diletto» provato dal divino Poeta nel sentire cantare dal coro dei beati il «Regina coeli», «non si fuggì» mai più da Lui: Egli visse e morì con quell'ineffabile diletto nel cuore. Orbene, un «diletto» simile a questo non si rinnova forse nel cuore di noi tutti, membri del mistico corpo di Cristo, allorché con fedeltà di sudditi, con tenerezza di figli, salutiamo la «nostra Regina»?...

BARTOLOMEO DA PISA O. Min. (+140) appella Maria SS. «Signora e Imperatrice delle creature»304, «Imperatrice e Signora di tutti, del cielo e della terra, degli Angeli, dei Santi, dei demoni»305. Maria SS. è Regina, perché Madre e Sposa del Re: «La Madre e la sposa dell'Imperatore non è forse appellata Imperatrice?»; e da ciò ne deduce che «anche Maria, madre e sposa del Re e dell'Imperatore di tutti, viene appellata Imperatrice e Signora universale»306. Essa «ha da Cristo la presidenza sopra tutte le cose, in modo da fare in cielo, nell'inferno e sulla terra ciò che piace alla sua volontà. Non ha forse un potere su tutte le cose create? ...»307.

---

304 «domina et imperatrix creaturarum» (BARTOLOMEO DA PISA, De vita et laudibus B.M.V., Venetiis, 1956, I. I, fruct. 1, p. 20).

305 «caeli et terrae, angelorum, Sanctorum, daemonum et omnium imperatrìx et domina» (op. cit., Lib. I, fruct. 8, p. 139).

306 «Nonne Imperatoris mater et uxor Imperatrix vocatur?...etiam Maria, mater et sponsa regis omnium imperatoris, imperatrix generalis domina nuncupatur» (op. cit., L. VI, fruct. 12, p. 764).

307 «B. Maria hoc nomen imperatrkis accepit et sibi est communicatum, quia et praesidentiam habet a Christo super cuncta concessam, ut in caelo peragat, in inferno et terra quod suae placitum voluntati apparet. Nonne potestatem super omnia creata tenet? ...» (op. cit., L. VI, fruct. 12, p. 764).

446

Nel secolo XIV, il tema della Regalità di Maria, concretizzato nell'Incoronazione, divenne, si può dire, comune. Se ne conoscono ben ventisei, dovute a Giovanni Balduccio (statua sul pretino della Cattedrale di Verona), a Pier Paolo e Jacohello delle Masagne (scultura nella Chiesa di S. Francesco di Bologna), al Caterino di Maestro Andrea (paliotto d'altare intagliato in legno nel Duomo di Treviso), a Guido Gaddi (mosaico di S. Maria del Fiore in Firenze), a Taddeo Bartoli (pittura nella Cappella della Arena in Padova), a Fra Martino Ghiberti (affresco della tribuna della Basilica inferiore di S. Francesco), a Bernardino Daddi (trittico, nel Museo di Berlino), ad Allegretto Nuzi (trittico, nella cattedrale di Macerata), a Lorenzo Veneziano (pittura, nel Museo del Louvre di Parigi), ad Andrea da Bologna (pittura, nella Chiesa di S. Agostino di Pansula), a Simone dei Crocifissi (medaglione smaltato e dorato nella Croce processionale di Lucignano in Val in Chiana), a Lippo Lippi (pittura, anconetta, Pinacoteca di Bologna), a Giotto (polittico, nella Chiesa di S. Croce a Firenze), a Bernardino Daddi o suo seguace (nella Galleria Nazionale di Londra), a Lippo Memmì (nella Chiesa di S. Maria dei Servi in Siena), a Fra Filippo Lippi (nella Cappella del SS.mo Corporale di Orvieto), a Pietro Lorenzetti (pittura, nella Cattedrale di Cortona), a Giacomo di Frate Mino del Pellicciaro (pittura, nella Chiesa di S. Maria dei Servi in Siena), ad Andrea Orcagna (tavola da altare, nella Chiesa di S. Maria Novella), ad AHegretto Nuzi (pala di dittico nel Museo di Berlino), a Pace da Vicenza (lunetta della porta della Chiesa di S. Lorenzo di Vicenza), ad un seguace di Mino (nel Museo Nazionale di Firenze) e ad autore ignoto (paliotto d'altare, nel Museo di Pisa).

14. SECOLO XV

1) In Oriente. - DEMETRIO CRISOLORAS (all'inizio del sec. XV) pone sulle labbra degli Apostoli, presenti alla Dormizione di Maria, queste espressioni: «O

Sovrana del mondo intero e in modo particolare di noi tutti!... Ti riconosciamo per Regina simile al Signore» (Cfr. Roca MELIA J., La Assunci6n de Marza en Demetrio Crisoloras, Salamanca, 1961, p. 95, n. 35). Termina il suo discorso sull'Assunzione dichiarando che, dinanzi alla grandezza del mistero, vede che la vita non gli basterebbe, «anche se fosse lunga come quella di

447

Matusalah» e conclude esclamando: «O Signora di tutto il mondo visibile ed invisibile!...». (ibid., p. 108, n. 56).

EMANUELE PALEOLOGO, Imperatore di Costantinopoli (1391- 1425) rileva la convenienza che la Madre «stia insieme col Figlio Re e regni con Lui»[308]. Rileva inoltre che «è conveniente che i servi benevoli godano con la Signora che gode e soffrano con la Signora che soffre»[309].

GREGORIO TSAMBLACHE, Metropolita, all'inizio del secolo XV, in una sua poesia sull'Assunzione, si chiedeva: «Perché, o colomba immacolata, ti sei allontanata da noi, tuoi servi?...Va, o Regina universale, va a regnare col tuo Figlio, nostro Dio!...». (presso Jugie M., L'Immaculée Conception..., p. 398-399).

PACOMIO IL LOGOTHETA, contemporaneo di Gregorio Tsamblache, in un discorso sul Patrocinio della Vergine, si chiedeva: «Se gli uomini han l'abitudine di celebrare con panegirici la memoria dei Santi, quanto più dobbiamo celebrare con amore le feste della Regina di tutti i Santi, la nostra Signora? ...[310].

GIORGIO SCHOLARIOS (+dopo il 1472) esalta la «Regina benevolissima»[311], ed asserisce che la Vergine «dopo la divina Provvidenza, regge anche la nostra vita presente ...»[312].

2. In Occidente. - Il Sommo Pontefice SISTO IV (1471-1484) nella Costituzione Apostolica «Cum praecelsa» (1476) dà alla Vergine il titolo di «Rigina dei cieli» (Mansi, t. XXXIII, p. 373).

GIOVANNI GERSONE (+1429), rileva che la Vergine, in forza della sua Maternità divina, «ha una specie di autorità e di naturale

---

308 «... aeque ac vitam cum Filio ac Rege simul degere simulque regnare» (EMANUELE PALEOLOGO, In Dormir, Deip., n. 1, P.O., t. XVI, 544).

309 «Oportet enim benevolos famulos cum Domina gaudente gaudere, et etiam simul tristari, si tristaretur» (Idem, ibid., n. 17, p. 565).

310 PACUMIO IL LOGOTHETA, presso Jugie M., op. cit., p. 399-400.

311 «Regina benevolentissima» (GIORGIO SCHOLARIOS, Homil, de Transita SS. Dominae nostrae Deip., n. 15, P.O., t. XVI, p. 585).

312 «... post divinam Providentiam, ipsa etiam praesentem vitam nobis regit» (Idem, ibid., p. 570).

dominio sul Signore di tutto il mondo e, con più forte ragione, sopra tutto ciò che è soggetto a questo Signore, di modo che dinanzi al suo nome s'inchina tutto ciò che si trova in cielo, sulla terra e nell'inferno...per questo la nostra Signora viene appellata Avvocata nostra, Mediatrice nostra, Imperatrice nostra ...»313.

S. BERNARDINO DA SIENA (+1444) dà alla Vergine i titoli di «Regina di misericordia»314, «Regina del cielo»315, «Signora del mondo»316, «Regina del mondo»317, «Signora e Imperatrice delle creature»318, «Signora dell'universo»319 ecc. Il Santo Oratore Sienese sostiene che la Vergine, «per la nobiltà della sua origine e per la sua perfezione» é da preferirsi a tutte le Regine e le Imperatrici, e sarebbe stata «Signora del mondo» anche «se non fosse stata Madre di Dio» (Quadrages. serm., 61, Op., II, p. 373, 377). «[Maria] discese da quella genealogia di David, donde discesero i re, i patriarchi e i duci. Adunque essa fu reina, imperatrice e duchessa» (Prediche volgari, ed. Bianchi, Siena, 1880, II, p. 241 s). È ben noto il testo del Senese sulla universalità della Regalità di Maria e del culto di servitù che Le è dovuto: «Tante creature servono la gloriosa Vergine Maria, quante servono la Trinità», ossia, «tutte le creature» (e le enumera). E conclude: «È vera questa proposizione: al comando divino tutto serve, anche la Vergine. Ed anche questa altra proposizione non è meno vera: al comando della Vergine tutto

---

313 «Per hoc [quod sit Mater Dei] habet veluti auctoritatem et naturale dominium ad totius mundi Dominum, et a fortiori, ad omne id quod huic subiectum est Domino; ita quod in nomine suo omnia flectantur in caelo, et in terra, et in inferno... Ideo Domina nostra dicitur Advocata nostra, Mediatrix nostra, Imperatrix nostra ...» (GIOVANNI GERSONE, Serm. in Annuntiat., Opera omnia, Ed. L. E Du Pin, Antwerpiae, 1706, p. 1366-67).

314 «Regina misericordiae» (S. BERNARDINO DA SIENA, Sermones pro festivitatibus sanctissimae et immaculatae Virginis Mariae, serm. 11, Opera omnia, IV, Lugduni, 1650, p. 124b).

315 «Regina coeli» (S. BERNARDINO DA SIENA, Quadragesimale, de christiana religione, serm. 61, Opera omnia, Ad Claras Aquas, 1950, II, p. 371).

316 «Domina mundi» (Idem, In Festiv. B.V., serm., Op., IV, 75a; Quadrages., serm. 12 e 61, Op. II, 161, 371).

317 «Regina mundi» (S. BERNARDINO DA SIENA, In festiv. B.V., serm. 1, Op., IV, p. 75a; Quadrages., serm. 52 e 61, Op., II, p. 162, 371).

318 «Domina et Imperatrix creaturarum» (S. BERNARDINO DA SIENA, Quadrages., serm. 52, Op. II, p. 162.

319 «Domina universi» (Idem, ibid., p. 162).

serve, anche Dio»320, È un'espressione, questa, che va presa in senso buono.

La Regalità di Maria dipende dalla maternità divina «come il ramo (di un albero) dipende dalla radice»321. «In che modo, infatti, sarebbe soggetta alla creatura Colei che è Madre del Creatore? anzi, la madre del Signore di tutte le creature è diventata Signora di tutte le creature»322.

La Vergine Regina domina nel regno del cielo, in quanto gli spiriti angelici sono suoi «ministri e servi»323. Domina nel regno del purgatorio, nel senso che Ella libera da quelle pene «massimamente i suoi devoti, visitandoli e soccorrendoli ...»324, Domina nel regno dell'inferno, in quanto «condanna le mani e le potestà dei demoni»325 e «li atterrisce con il suo potere»326. Domina nel mondo, ossia, sugli uomini ancora viatori: domina sui peccatori «riconducendoli alla penitenza, aiutandoli, proteggendoli e ritraendoli dai vizi»327; domina sui fedeli e sui neo convertiti «fugando ed espellendo da essi tutte le tenebre delle colpe passate ed effondendo la luce della grazia gratificante»328; domina, in modo tutto particolare,

---

320 «Tot... creaturae serviunt gloriosae Virgini Mariae quot serviunt Trinitati. Omnes nempe creaturae quemcumque gradum teneant in creatis, sive spirituales ut angeli, sive rationales ut homines, sive corporales, ut corpora caelestia vel elemenra et omnia quae sunt in caelo et in terra, sive damnati sive beati, quae omnia sunt divino imperio subiugata, gloriosae Virgini sunt subiecta. Ille enim qui filius Dei est et Virginis benedictae, volens ut sic dicam, paterno principatui quodammodo principatum aequiparare maternum, ipse, qui Deus erat, matri famulabamr in terra...Propterea haec est vera: Divino imperio omnia famulantur et Virgo, Et tterum haec est vera: imperio Virginis omnia tamulantur et Deus» (Idem, Quadrages, serm, 61, Op., II, p. 377; cfr. in festiv. B.V., serm. 3 e 11, Op. IV, p. 82a e 123a).

321 «... hoc est maius donum quod [B. Virgo] sit mater Dei, quam sit domina creaturarum Dei, quia hoc dependet ab illo sicut ramus a radice» (S. BERNARDINO DA SIENA, Quadrages., serm. 3, Op. IV, p, 82b).

322 «Quomodo enim subiiceretur creaturae quae mater effecta est Creatoris? immo mater omnis creaturae effecta est domina omnis creaturae» (Idem, ibid., p. 81b-82a).

323 «ministri atque servi» (Idem, ibid., Op., IV, p. 84b).

324 «liberat B. Virgo maxime devotos suos... visitans et subveniens necessitatibus et tormentis devotorum suorum ...» (Idem, ibid., p. 83ab).

325 «damnat daemonum manus et potestatis» (Idem., ibid., p. 84b).

326 «terret virtute sua» (Idem, ibid.).

327 «eos [peccatores] ad poenitentiam reducendo...adiuvando, protegendo et a vitiis retrahendo» (Idem., ibid., p. 83b).

328 «... effugans atque expellens ab eis omnes tenebras praeteritae culpae et offerens lucem gratificantis gratiae» (Idem, ibid., p. 84a).

sui suoi devoti, in quanto «dispensa ad essi la luce della divina sapienza e la rugiada della grazia celeste, per cui S. Bernardo asserisce che nessuna grazia scende dal cielo sulla terra che non passi per le mani di Maria»329. Spiega inoltre come la Madonna sia veramente «Regina di misericordia», anziché «Imperatrice», «Regina delle regine» ecc., ricopiando ad litteram quanto ha scritto lo ps.-Alberto Magno nel «Mariale» (q. 162)330. Maria SS. divenne «Regina di misericordia» fin dal primo istante del concepimento di Cristo (Quadrages., serm. 61, Op. II, p. 378 s.).

AMBROGIO SPIERA O.S.M. (+1455), teologo, oratore, amico di S. Bernardino, ad ogni sua predica mariana era solito premettere questa specie di dedica: «A lode e gloria dell'intronizzata e superfelidssima Maria»331. Fra i vari argomenti da lui addotti per provare la Immacolata concezione, uno è desunto dalla Regalità di Maria. «Lo Imperatore e il Papa - così ragiona P. Spiera - non sono soggetti alle leggi da loro emanate...Ma la Vergine gloriosa è somma Imperatrice; dunque non dovette 'essere soggetta alle leggi emanate dal suo Figlio»332. Come titolo fondamentale della Regalità di Maria P. Spiera propone la unione con Cristo «superiore a quella di qualsiasi altra creatura», per cui è erede del suo regno, e mai vi fu in Lei - come vi fu in Adamo - una causa per cui dovesse essere diseredata333. Ella regna «principalmente in tre luoghi»: nel cielo, perché

---

329 «... dispensat eis divinae sapientiae lucem et caelestis gratiae rorem. Unde Bernardus ait: Nulla gratia venir de caelo ad terram nisi transeat per manus Mariae» (Idem, ibid.).

330 S. BERNARDINO DA SIENA, Quadrages., serm. 61, Op. II, p. 374 s. Altrettanto han fatto, sostanzialmente, Bernardino de Bustis (Mariale, pars .3, serm. 5) e Pelbarto di Themeswar (Stellarium coronae gloriosissimae Virginis, Venetiis, 1586, L. 10, pars 2, f. 169ra-va).

331 «Ad laudem et gloriam inthronisate et superfelicissime Mariae» (cfr POKA A., O.S.M., Doctrina mariana in sermonibus Ambrosit Spiera, in «Marianum» 4 [1942] p. 34.

332 «Imperator et Papa, legibus quas faciunt non subduntur...Sed Virgo gloriosa est summa Imperatrix, ergo non debuit subijci legibus quas fecit filius suus» (AMBROGIO SPIERA, Quadragesimale de floribus sapientiae, Venetiis, 1467, s. .32, c. 2, d. 2).

333 «Quia Virgo gloriosa magis quam aliqua creatura fuit sernper cum Christo, merito constituitur heres Christi in toto regno celesti... Ille merito regni celestis debet heres institui, in quo nulla fuit causa exhereditationis. Sed in Virgine nulla foit causa exereditationis: ergo merito illa debet heres institui» (Idem, ibid., s. 18, c. 3, d. 3).

ivi siede come Regina, alla destra del Figlio; nell'inferno, «perché ha schiacciato il capo del principe dell'inferno»; nel mondo, «Ella è dispensatrice e Signora di tutte le grazie che possono darsi nel mondo»334.

S. ANTONINO ARCIVESCOVO DI FIRENZE (+1459), con S. Bernardo, nella Donna dell'Apocalisse vede Maria, e nella luna posta ai piedi di Lei vede la Chiesa posta ai piedi Maria. La ragione di ciò è questa: perché «la Chiesa sta non solo sotto il patrocinio di Maria, ma anche sotto la dominazione e sotto il potere di Lei»335.

DIONISIO CARTUSIANO (+1471), nei suoi scritti non solo usa innumerevoli volte i titoli di «Regina», d1 «Signora» e di «Imperatrice», ma espone anche, sinteticamente, i fondamenti di tali titoli, l'universalità e l'eccelsa dignità del regno di Maria.

Primo fondamento: la maternità divina: «Colei - dice - che per diritto è Madre di Dio e comparente dell'Eterno Padre, in modo verissimo vien ritenuta e viene appellata Imperatrice degli Angeli e degli uomini, Regina del Cielo, Signora del mondo»336.

Secondo fondamento: la cooperazione alla Redenzione: Ella «ha espugnato, col Figlio, le potestà dell'aria, e perciò meritò il regno di misericordia sopra il genere umano, ed è diventata madre del-

334 Quantum ad tertiam veritatem [in quo loco virgo gloriosa principaliter regnat] dico breviter quod Virgo triplici principalis in loco regnat, scilicet, regina a dextris tuis in vestitu deaurato circumdata varietate. Tres enim pulcherrimas dignitates propheta de virgine dicit: Primo enim ponit virginem diversis gratiis coronatam: ibi astitit regina. 2° ponit ipsam in gloria exaltatam: ibi a dextris tuis in vestitu deaurato. 3° ab omnibus honoratam: ibi circumdata varietate...Secundo regnat in inferno: quia ipsa contrivit caput principis inferni. Tertio regnar in mundo: quia omnium quae in mundo dari possunt ipsa dispensatrix et domina est» (Idem, ibid. S. 4, C. 3, cl, 1, V. 3).

335 «Quoniam Ecclesia iure sub pedibus est Virginis, quia non tantum sub eius patrocinio, verum etiam sub eius est dominatione et potestate» (S. ANTONINO DA FIRENZE, Summa Theologica, L. IV, tit. 5, c. 20, 2).

336 «Quae [Beatissima Deifera Mater] iure Maternitatis Dei, et quia comparentalis est Patri aeterno, verissime creditur, est et vocatur Angelorum et hominum imperatrix, Regina caeli, Domina Mundi» (DIONISIO CARTUSIANO, De dignitate et laudibus B.M. Virginis, Opera omnia, Tornaci, 1908, t. XXXVI; op. min., t. IV, Tornaci, 1908, p. 125½.

la grazia, Regina della pietà, Signora del mondo, principessa dei cieli, Imperatrice degli Angeli»337.

Ella è «Signora e Regina di tutto il mondo»338. Dio «ha assoggettato a Lei tutta la schiera degli eletti»339. Il suo dominio si estende a tutta la creazione (Cfr. Expos. hymni «Ave Maris stella», Op. min., t. III, p. 89).

Il suo regno è di «misericordia», poiché «la misericordia si addice particolarissimamente ai Re ed agli Imperatori... Quanto più grande e universale è l'autorità e il potere...tanto più piena ed esuberante è la misericordia di Lei». Al «sesso femminile si addice principalmente la dolcezza della clemenza e la finezza della pietà: e quanto più una persona di un tale sesso è grande e potente, tanto più dev'essere pia e clemente»340.

GASPARINO BORRO O.S.M. (+1498, Poeta-Teologo, nella sua produzione poetica mariana, canta di continuo la Regina del Cielo. Così, per esempio, pone sulle labbra di Gesù queste parole:

«Tu sposa, Tu Regina tutta humile, Nel throno divinai serà il tuo segio, Circumdata da sancti mille e mille Trascenderai l'angelico collegio, Mertan così le vostre opre ligiadre:

La prima tra mortali sei di pregio» (Triumphi, Sonetti, Canzon et laude della gloriosa Madre di Dio Vergine Maria, Brescia, 1498 (post.); in «Mon. Ord, Serv. B. M.V.», t. XI, p. 133).

337 «Manum suam msit ad fortia, id est ad arduissima et perfectissima virtutum exercitia, ad pugnandum cum Filio aéreas potestates: ita quod rueruit regnum misericordiae super genus humanum et facta est gratiae mater, pietatis Regina, Domina mundi, principessa (sic) caelorum, angelorum Imperatrix» (Idem, Enarrat. in Prov., c. 31, 33, Op. omnia, Monstrolii, 1898, t. VII, p. 206).

338 «Domina et Regina totius mundi» (Idem, De dignitate..., p. 51).

339 «... subiecit ipsi omnium electorum catervam» (Idem, De vita et fine solitarii, L. II, art. 7, op. min., t. VI, p. 309).

340 «Ad praesidentes et principes, ad reges et imperatores misericordia spectat potissime .. Hinc quo maior, latior ac universalior est auctoritas et potestas,... tanto plenior et exuberantior est pietas ac misericordia eius. Postremo, sexum femineum praecipue decent dulcor clementiae ac lenitas pietatis; et quanto persona sexus huiumodi maior est atque potentior, tanto eam esse magis piam condecet et clementem» (Idem., De dignitate..., p. 125).

453

Descrivendo la gloria dei Beati, canta:

«Questi cantavan, gionti mano a mano,

Salve Regina, in dolce melodia ...» (ibid., trionfo VI, c. 4, p. 134).

Parlando dei Beati dell'Ordine dei Servi di Maria, canta:

«Ed io ne vidi più di cento e mille

vestiti a negro, e poi da lor udio,

Salve Regina ...» (ibid., trionfo VI, c. 3, p. 139).

ARNOLDO BOSTIO O. Carm. (+1499), in una soave preghiera rivolta alla Vergine, dice: «Rimani dunque con noi, cerchiamo rifugio nel tuo seno. È conveniente che la Madre stia coi figli; la maestra coi discepoli, la superiora coi sudditi, la Signora coi suoi piccoli servi»341.

Siccome Maria SS. è il principale, ossia, «il capitale membro del mistico corpo» di Cristo, ne segue, che sia «associata alla pienezza della grazia di Cristo Capo», sia assodata anche alla gloria342. Ella, «come Regina del regno celeste, ha il potere di introdurvi tutti quelli che vuole, di comandare tutto ciò che vuole, di ottenere dal Figlio tutto ciò che chiede, attraverso le mani di Lei passano tutti i doni del regno celeste, di modo che Ella può dire: Mi è stato dato ogni potere, autorità e dignità in cielo e sulla terra, essendo Madre di

Colui e avendo autorità materna su Colui dal quale procede ogni autorità, ogni dignità, in confronto del quale tutto il mondo è come

---

341 «Mane igitur nobiscum, o Domina nostra Maria, refugium tuo petimus in gremio. Decet Matrem stare cum filiis, magistram cum discipulis, abatissam cum subditis, dominam cum servulis demorari» (ARNOLDO BOSTIO, De patronatu et patrocinio Beatissimae Virginis Mariae in dicatum sibi Carmeli Ordinem, in «Speculum Carmelitarum», vol. I, p. 375-431). Una più lunga copia manoscritta di John Bale si trova nella «Bodleian Library» di Oxford, 41, ff. 22lr-315r. Cf. EAMON R. CARROLL, O. Carm., The Marian Theology of Arnold Bostius, O. Carm., Roma, 1962, p. 43.

342 «Mystici corporis sui membrum praeglosiosum, imo et capitale, figura futurae, et consocia gloriae, sui plenitudinis gratiae Capitis Christi ut sicut Dominus noster, sic et ipsa Domina nostra in magnificae dominationis consortium ab eodem assumpta per orbem praedicaretur, et esset» (ARNOLDO BOSTIO, op. cit., presso E. R. CARROL, op. cit., p. 43).

polvere esigua ...»343. Maria «col Re dei Re», dirige «con le preci e col consiglio, le cause dei mortali»344.

Un rapido sguardo all'omaggio dell'Arte alla celeste Regina. Nel secolo XV, le raffigurazioni della «Incoronazione» della Vergine raggiungono il centinaio. Esse sono dovute ai più celebri artisti dell'epoca, fra i quali basti nominare Jacopo della Quercia, Donatello, Nicolò di Pietro, Filippo Lippi, Pietro Pollaiolo, Sandro Botticelli, Filippino Lippi, Cosimo Rosselli, Domenico Ghirlandaio, il Perugino, Raffaelo Sanzio (tre «Incoronazioni»), Carlo Crivelli (di cui si conoscono ben undici «Incoronazioni della Vergine»), Francesco Raibolini detto il Francia, Vittorio Crivelli (autore di tre «Incoronazioni»), Lorenzo Costa, Antonello da Palermo, Gentile Bellini, Ambrogio Bergognone (autore di tre «Incoronazioni»), Giovanni A. Bazzi detto il Sodoma, ecc... È il secolo del trionfo della Regalità di Maria nell'arte.

15. SECOLO XVI

1) In Oriente. - MACARIO, METROPOLITA DI MOSCA (1542-1564) asserisce che, nella festa della Concezione, «celebriamo l'onorevole concepimento della Nostra Signora, la purissima Regina Madre di Dio» (Velikia Minei Tcbetii, al 9 dicembre, presso JUGIE M., L'Immaculée Conception...p. 398).

DAMASCENO LO STUDITA (+1577), in un'Omelia sulla Dormizione, ci presenta la Vergine come «superiore ad ogni creatura e come occupante il secondo posto dopo la santa Trinità» (Thesauròs

---

343 «Quae utpote regina caelestis regni potestatem quoscumque voluerit introducendi, quidquid voluerit imperandi, quidquid a filio petierit obtinendi, per cuius manus transeunt omnia regni caelestis donaria, quae et vere potest dicere: Data est mihi omnis potestas, auctoritas et dignitas in caelo et in terra, cum Mater sit eius et maternam auctoritatem in illum habet a quo omnis processit auctoritas et dignitas universa; cuius comparatione rotus mundus est tamquam pulvis exiguus, qui universis et singulis plane infinite et prorsus incomparabiliter maior, perfectior, di'gnior, feliciorque censetur» (ARNOLDO BOSTIO, op. cit., presso E. R. CARROLL, op. cit., p. 43).

344 «... Cum Rege Regum mortalium causas preci bus et consilio piissime moderatur» (ARNOLDO BOSTIO, op. cit., presso E. R. CARROLL, o.c., p. 44).

Damaskenoou, o sulla Dormizione della Theotokos, ed. Antoniadès, Atene 1893, p. 145-146).

GERASIMO II, Patriarca d'Alessandria (1687-1710) ci presenta Maria SS. come Regina assisa alla destra del Re, adorna di tutte le perfezioni, di tutti i privilegi, di tutti i vantaggi della natura e della grazia. Dio solo comprende le sue grandezze (Discorso sulla Natività della Vergine, presso JUGIE M., L'Immaculée Conception..., p. 324).

2) *In Occidente*. - In questo secolo, in Occidente, insieme ad un notevole sviluppo del tema regalmariano, incomincia ad apparire timidamente qualche monografia - come vedremo - sul suggestivo argomento.

Alla chiusura del Concilio Lateranense V, alla presenza di Leone X, veniva cantato un inno in cui si proclamava la sovranità di Maria in cielo e in terra e su tutta la creazione345. Il Concilio di Trento, nella Sessione XXIII, chiamava Maria «Regina potentissima» (Cfr. Ehses St., Concilii Tridentini Actorum pars altera, t. V, v. 799; MARIN, op. cit., p. 83).

BERNARDINO DE BUSTIS (+1515), oltre ai titoli di «Signora del mondo», «Regina del mondo» ecc. rileva che la Vergine «ha il diritto di dominare, ... perché è Madre di Dio il quale ha prodotto tutte le cose»346; «è Imperatrice del cielo e della terra...perché ha generato il celeste Imperatore. Se infatti comanda il Figlio per ragione della giurisdizione materna, il quale le fu soggetto, ...con maggiore ragione comanda a tutte le creature soggette al

Figlio suo»347. Rileva, inoltre, che, se Essa è Sposa di Dio, ...e Dio è Imperatore del cielo e della terra, ne segue che Essa è Imperatrice del mondo»348. Secondo il de Bustis, Maria SS. «e anche Imperatrice perché è figlia

---

345 «Sola tu Virgo dominaris astris - Sola tu terrae, maris, atque caeli...» (Cfr. MANSI, t. XXXII, p. 918).

346 «... habet ius dominandi... quia ipsa est Mater Dei, qui cuncta in esse produxit» (BERNARDINO DE BUSTIS, Mariale, Nurembergae, 1503, pars 3, serro. 2).

347 «... est imperatrix caeli et terrae... quia genuit caelestem imperatorem... Si enim imperat filio ratione maternalis iurisdictionis qui fuit subditus illi... multo magis imperat omnibus creaturis filio suo subiectis» (Idem, ibid.).

348 «(si) ipsa erat sponsa Dei...Deus autem est imperator caeli et terrae, et consequenter ipsa erat imperatrix mundi» (Idem, ibid., pars 12, serm.2).

del celeste Imperatore»349. Né omette di rilevare che la Vergine «vien detta Signora per diritto acquisito..., per ragione del riscatto, perché avendo il Figlio suo redento il genere umano, Essa ha cooperato in molti modi a questa Redenzione, vale a dire, somministrando il prezzo della Redenzione e nutrendo lo stesso Redentore»350. Ella «può chiedere a Lui (Cristo) tutto ciò che vuole e può ottenerlo»351. Ha tanta «autorità, nel celeste palazzo, questa Imperatrice, che, omessi gli altri Santi intermedii, possiamo appellare ad essa in ogni necessità»352. Ritiene che «come la Regina governa il regno, così la B. Vergine allorché il Re Cristo, dopo la morte, si assentò, in quei tre giorni resse la Chiesa di Dio, perché serbò illibata la fede. Similmente, allorché il Re Cristo ascese al cielo, Essa, come Regina, governò la Chiesa, perché rimase Maestra di tutta la Chiesa»353.

MARCELLO FILOSSENO O.S.M. (+1520), poeta non disprezzabile, nei suoi «sonetti a lode della gloriosa Vergine», ha cantato la Regalità di Maria, illustrando il fatto, la natura, il potere e i sudditi della Vergine. Mi limito a questa sola terzina:

«Porgi, Regina, il tuo santo governo

che chiunque in cui la tua gratia se imprime

certo e viver felice in sempiterno»354,

349 «Est quoque imperatrix quia est filia caelestis imperatoris» (Idem, ibid pars. 3, serm. 3).

350 «Secundo principaliter [B. Virgo] dicitur domina propter ius dominii acquisitum...ratione emptionis: quia cum Filius suus emerit et redemerit humanum genus, ipsa ad hanc redemptionem faciendam est multipliciter operata, pretium scìlicet redemptionis ministrando et ipsum Redemptorem nutriendo» (Idem, ibid., pars 3, serm. 2).

351 «... potest ab eo petere quidquid vult et obtinere» (Idem, ibid., pars 3, serm. 3).

352 «(Tantae) auctoritatis in caelesti palatio est ista imperatrix, quod aliis sanctis intermediis omissis, ad ipsam licet ab omni gravamine appellare» (Idem., ibid.).

353 «Sicut ergo regina regnum gubernat, sic B. Virgo, quando rex Christus post mortem se absentavit, Ecclesiam Dei in illo triduo rexit, quia fidem illibatam servavit. Similiter quando rex Christus ad caelum ascendit, ipsa tamquam regina Ecclesiam gubernavìr, quia totius Ecclesiae magistra permansit» (Idem, ibid., pars 3, serm. 3).

354 Sylve de Marcello Philoxeno tarvisino poeta clarissimo, Venezia, 1507, senza numerazione di pagine. Cfr. LUSTRISSIMI P., O.S.M., La dottrina della Regalità di Maria presso i Servi di Maria, in «Virgo Immacolata», vol. XII, Romae, 1956, p. 117-121.

GIOVANNI DRIEDO (+1535), nell'opera De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus (Lovanii, 1550, L. III, tract. II, c. 3) asserisce che «quelle cose che son proprie di Cristo, per una certa partecipazione sono comuni alla Chiesa e a questa gloriosa Signora, che della stessa Chiesa è stata costituita Madre e Regina»355.

S. TOMMASO DA VILLANOVA O.S.A., Arcivescovo di Valenza (+1556), «in tutte le questioni mariane che Egli studia, si riferisce alla regalità (di Maria»). (cfr. GUTIÈRREZ P.S., O.S.A., La Mariologia de Sancta Tomas de Villanueva y sus principios fundamentales, in «Est. Mar.» 17 [1956] p. 495). La Regalità di Maria «è uno dei temi sui quali principalmente si fonda la Mariologia di S. Tommaso di Villanova» (ibid.).

DIEGO VELASQUEZ O.C.D. (della za metà del sec. XVI), scrisse - per primo, per quanto ci consta - un'operetta intonata alla Regalità di Maria dal titolo Regina Coeli, «titolo - dice l'Autore - dovuto all'opera, perché tratta della Regina del Cielo, Maria», pubblicato a Medina del Campo nel 1580, di 168 pagine. «In quest'opera - dice P. Ismaele di S. Teresina - (il P. Velasquez) infoca tutta la vita della Vergine e tutta la dottrina mariana sotto l'angolo reale

della regia missione sopra la terra. Tutte le epigrafi dei suoi 35 capitoli terminano meccanicamente con queste parole: «Regina degli Angeli e Signora nostra Maria» (cfr. P. ISMAEL DE S. TERESITA, O.C.D., La Realeza de Marta en los Autores Carmeliras de los siglos XVI e XVII, in «Est. Mar.», 17 (1956) p. 153). «Nella sua esposizione possiamo incontrare affermazioni che costituiscono gli elementi dottrinali del trattato sulla Regalità mariana» (ihid. p. 156).

Il B. GIOVANNI D'AVILA (1499-1569), nei suoi sermoni, ha parecchi elementi regalmariani (cfr. Esauerda T-. Sintesis mariologica de los escritos de Juan de Avila, in «Eph. Mar.» 11 [1961] p. 186).

S. PIETRO CANISIO (1521-1597) difese strenuamente la Regalità di Maria contro gli attacchi di alcuni portavoce della Riforma

---

355 «Ea quae Christo sunt propria, sunt particioatione quadam communia Ecclesiae et huic gloriosae Dominae, quae eiusdem Ecclesiae constituta est Mater et Regina» (op. cit., p. 143).

protestante. Nella difesa della Regalità di Maria, Egli fa appello non solo ai SS. Padri e alla Chiesa Latina, ma anche alla Chiesa greca e a quella Siriaca le quali la salutano, già da molti secoli, nelle pubbliche assemblee, Regina del cielo e, come tale, la predicano (De Maria Virgine incomparabili, c. 13, presso BOURASSÉ, Summa aurea, t. IX, col. 150).

ANGELO FRANCESCO TIGNOSI O.S.M. (sec. XVI), nel 1600, pubblicava a Milano un vero trattatello sulla Regalità di Maria dal titolo: Regio diadema in cui s'espone il devoto cantico Salve Regina, di sapore secentesco356.

Verso la fine del secolo XVI sorge la cosiddetta «Schiavitù Mariana» che ha per base teologica la sovranità o dominio di Maria SS. La prima a praticare questa forma di devozione pare che sia stata la suora francescana AGNESE DI S. ORSOLA di Alcalà de Henares (Spagna), verso il 1595, per ispirazione - riferisce la cronaca - di Maria SS. (Cfr. GUTIÉRREZ ALONSO O.S.A., La Esclavidud Mariana en sus fundamentos teològicos y forma ascetica y historia segun el Beato Montfort y segun el P. Rios, p. III, c. 2, a. 1).

Nel 1608, poco dopo la morte di Madre Agnese, il celebre scrittore mistico francescano Fra Giovanni degli Angeli, incaricato della visita del suddetto Monastero, venne a conoscenza della nuova Associazione e si affrettò ad iscriversi alla medesima. Aggiunse alle Costituzioni un Prologo ed un Commento sulla parola «schiavitù». Ben presto vari membri della famiglia reale di Spagna si ascrissero all’Associazione, la quale si propagò con celerità

anche all'estero (Cfr. ROSCHINI G., La Madonna secondo la fede e la teologia, vol. IV, Roma, 1954, p. 108-113.

---

356 Ecco lo schema dell'operetta:

1) la pietra liparea che indica, secondo lui, come la Madonna sia Regina nel difenderci dal maligno - 2) la pietra *adamas*: perché Maria è Regina di amore e di riconciliazione - 3) lo zaffiro, perché è Madre dell'Autore della vita e Regina di grazia - 4) il mellectros, perché la Vergine è Regina di dolcezza - 5) lo allectorius, perché la Madre di Dio è la Regina della nostra speranza - 6) il sardius, perché la Madonna è la Regina di tutti gli uomini - 7) il jaspis, perché è Regina della nostra sicurezza - 8) il kabiates, perché Maria è Regina in Cielo come Avvocata - 9) l'electropia, perché la Vergine è Regina nell'insegnare alle anime di rivolgersi sempre a Dio – 10) il corneolus, come Regina di demenza verso di noi - 11) la pirites, come Regina rii pietà - 12) lo optalius, «che nel suo regio diadema per ultima pietra preziosa è intessuto» si riferisce alla Madonna come Regina delle Vergini.

Nel secolo XVI, abbiamo una sessantina di «Incoronazioni», dovute anch'esse a nomi famosi fra i quali: Giulio Romano, Gaudenzio Ferrari, Girolamo Romani detto il Romagnone (autore di tre «Incoronazioni»), Lorenzo Lotto (autore di sei «Incoronazioni»), Alessandro Bonvicino detto il Moretto (due «Incoronazione»), Paolo Veronese, Bernardino Fungai (tre «Incoronazioni»), Giorgio Vasari, Jacopo Ligozzi, Francesco Vanni, Lodovico Carracci, Andrea Sansovino (tre «Incoronazioni»), Antonio Lombardo (due «Incoronazioni»), Giovanni e Mattia della Robbia, Girolamo Campagna (due «Incoronazioni»), Annibale Fontana, ecc.357.

16. SECOLO XVII

1) In Oriente. -Verso la metà del sec. XVII, esisteva, nellacittà di Polotsk, una Confraternita della Gioventù ortodossa sotto il titolo dell'Immacolata Concezione. Gli statuti di questa Confraternita vennero approvati il 10 giugno 1651 dal Metropolita della Russia Bianca Giuseppe Kononovitch Gorbatskis. Orbene, in testa agli Statuti si leggeva una formula di consacrazione alla Vergine Immacolata, da recitarsi dagli associati, nella quale, si diceva, tra l'altro: «Santissima Vergine Maria, ...desiderando servirti, ...io mi consacro ora a te per essere eternamente tuo servo e tuo schiavo nella Confraternita della tua Immacolata Concezione...Io ti prendo per mia cara Madre, per mia Sovrana e mia Patrona, che io onorerò fedelmente e non abbandonerò mai...

Io ti supplico di accettarmi amorosamente misericordiosamente nel numero dei tuoi servi e dei tuoi schiavi per l'eternità» (Cfr. GOLOUBIEV C., Eclairciments su l'bistoire de l'Eglise de la Russie méridionale, in «Troudy de l' Acadimie de Kiev» 3 (1904) p. 466-467). Abbiamo qui il più pieno e sincero riconoscimento della sovranità di Maria. È evidente, in essa, l'influsso latino-polacco.

2) *In Occidente*. - Poco dopo la metà di questo secolo XVII, spezzava una lancia velenosa contro la Sovranità di Maria l'avvoca-

---

357 Anche nei secoli seguenti, fino ai nostri giorni, il soave tema della Regalità di Maria ha tentato vari pennelli e scalpelli di primo piano. Andremmo troppo per le lunghe se volessimo scendere ai particolari. Basti pensare ai capolavori del Velàsquez, di Picot, di Bouguereau, ecc. ecc.

to Coloniese ADAMO Widenfeld. In uno dei suoi famigerati «Monita salutaria» poneva sulle labbra della Vergine questo monito: «Io non sono Signora di tutto l'universo, ma ancella e serva come voi»358. «Non dire che io, col mio Figlio, ci dividiamo l'impero»359.

Contro queste autentiche indiscrezioni, reagiranno, come vedremo, non pochi scrittori della fine del secolo XVII e del secolo XVIII. Col secolo XVII, inoltre, ha inizio la sistematizzazione della dottrina sulla Regalità di Maria.

Passiamo ora rapidamente in rassegna i principali scrittori del sec. XVII.

Incominciamo col rilevare che il Papa PAOLO V, nella Bolla «Immensae bonitatis» (1615), asseriva che Maria «ha meritato di essere appellata Regina del cielo e della terra»360.

URBANO VIII (1623-1644) appellava la Vergine «Santissima Regina dei cieli», «Regina dell'empireo trono», «Imperatrice del cielo» (cfr. Bourassé, op, cit., t. VII, p, 223).

INNOCENZO XI (1676-1689) appellava Maria «Regina del cielo» (ibid., p. 281)361.

PIETRO ANTONIO SPINELLI S.I. (1555-1615), nella sua opera Maria Deipara Thronus Dei (Napoli, 1613; Colonia, 1619) spiega il fatto e la natura della Regalità (ed. Napoli, p. 45, n. 5).

FRANCESCO SUAREZ (1546-1617), ritiene che la Regalità di Maria sia una logica conseguenza di altre due verità: la Maternità divina e la Corredenzione. Da essa deduce la verità dell'Immacolata Concezione362. La Corredenzione, come base della Regalità, viene vigo-

358 «Non Domina totius universi, sed ancilla et conserva vestra sum» (WIDENFELD A., Monita salutaria B.M. Virginis ad cultores suos indiscretos, Gand, 1673, n. 6).

359 «Noli dicere me cum Filio meo divisum habere imperium» (ibid., n. 10).

360 «Regina caeli et terrae appellati promeruit» (cfr. BOURASSÉ, Summa aurea, t. VII, p. 173-174).

361 Questo titolo di «Regina del cielo» verrà dato alla Vergine anche da Clemente XI (ibid., p. 339), da Benedetto XIII (ibid., p. 351), da Clemente XIII (ibid., p. 389), e da Pio VI (ibid., p. 415).

362 «... prima dignitas Virginis fuit esse Matrem Dei, quo tituto illi debetur maximus honor; et cum hac coniuncta est alia [dignitas], scilicet cooperari redemp

rosamente sottolineata: «Come Cristo, pel fatto che ci ha redenti, per speciale titolo è Signore e Re nostro, così la B. Vergine, a causa del modo singolare con cui ha concorso alla nostra redenzione [e nostra Signora e Regina]»363.

GIOVANNI DI GESÙ E MARIA O.C.D. (1564-1615). Tra le sue 56 opere (pubblicate in tre tomi), tratta della Regalità di Maria negli scritti seguenti:

1) Appendix ad «Artem Amandi Deum». Dulcissimo Regi Caelestis Jerusalem Iesu Christo, quidam de filiis Adam S.D. (Opera omnia, t. II, p. 342-345).

2) Pacifico Regi Jesu Christo, sub sacro Eucharistiae velamine latenti, quidam de servis ejus, S.D. (ibid., p. 345-347).

3) Jesu Christo, pacifici Regis Jerusalem majestati, unus de servis ejus S.D. (ibid., p. 347-350).

4) Epistolae Anagogicae - Supernae Hierusalem Regi Pacifico Iesu Christo Exul homo salutem (ibid., p. 448-457).

5) Jesus Christus Rex Pacificus Superrtae Herusalem, Ramini exulanti salutem (ibid., p. 457-463).

6) Supernae Hierusalem Reginae Clementissimae Mariae, Exul homo salutem (ibid., p. 471-476).

7) Dulcissimo Reginae Supernae Hierusalem Sponso Josepb, Exul homo salutem (ibid., p. 476-481).

8) Serenissimae Supernae Hierusalem Reginae Caelos ascendenti, Quidam eius Servus S. (Op. omn., p. 492-494).

9) Magnae Dei Parenti, Angelorum Hominumque Dominae Augustissimae Quidam eius Servulus S. (ibid., p. 494-495).

10) Tractatus / De Amore Cultuque / Reginae Coeli / Compendio Scriptus / Pars Prima / De dotibus quae Reginae Coeli amorem excitant / Pars Secunda / De cultu Reginae Coeli / Ann. 1613 (ibid., p. 654-660).

11) Poemata et Hymnus Sacri - Elegia Prima - Supernae Te-

---

tioni, cui fini nihil potest magis esse contrarium quam peccatum. Et ex his sequitur tertia, scilicet, ut singulari modo sit Domina omnium et Regina angelorum ...» (SUAREZ, De myst. vitae Christi, q. 27, disp. 3, art. 2, sect. 5a, ed. Vivès, t. XIX, p. 44-46).

363 «Sicut enim Christus eo quod nos redemit. soeciali titulo Dominus est ac Rex noster, ita et B. Virgo propter singularem modum quo ad nostram redemptionem concurrit...» (Idem, ibid., disp. 22, sect. 2, n. 4, f. XIX, p. 326).

rusalem Regi dulcissimo Jesu Christo, exul anima ejus sponsa, Salutem (ibid., t. III, p. 547-549).

12) Elegia II - Supernae Hierusalem Regi clarissimo Jesu Christo Exul alma ejus sponsa, Salutem (ibid., p. 549-550).

13) Carmen III - De Assumptione B. Virginis Mariae. (ibid., p. 554).

14) Carmen IV - In laudem Beatissimae Virginis Mariae (ibid., p. 554).

15) Hymnus V - Cbristus ad B. Virginem in Coelum assumptam. (ibid., p. 556).

S. LORENZO DA BRINDISI 0.F.M. Cap. (+1619), nei suoi sermoni, ricchi di dottrina, non ha omesso di illustrare i fondamenti (particolarmente biblici) della Regalità di Maria (Mariale (Opera omnia, I, Patavii 1928). Cfr. UNGER D., O.F.M. Cap., Tbe heavenly Queenship of God's Virgin Mother according St, Lawrence of Brindisi, in «Collectanea Franciscana», 24 (1954) p. 303-328; 25 (1955) p. 114-148).

BARTOLOMEO DE LOAYSA O. Carm. (sec. XVI-XVII) scrisse la opera «Triunphos / de la Reyna de / los Angeles: Donde por Dis / scursos predicables se prueba su Concepciòn /, sin ninguna raça de pecado...Anno 1616. En Sevilla». È tutto «in favore della Concezione senza macchia, fondato principalmente sulla eccellenza della sua divina regalità» (Cfr. P. ISMAEL DE S. TERESITA, art. cit., p. 179).

CRISTOFORO DE AVENDANO O. Carm. (+1628), il «Crisologo spagnolo», pubblicò un Marial de / Las Fiestas Ordinarias y Extraordinarias de / la Madre de Dios, Senora nuestra; con sermones al / fin de sus celestiale: Padres...Anno 1629. È da rilevare la sua modestia: «No sé si me embarque por servir a esta preciosa Reina en una dulce temeridad» (Marial, p. 3). Avverte che il suo Maria! «todo él es de prerrogativas de la Reyna del cielo». Effettivamente, la Regalità di Maria è - si può dire - l'idea-chiave della sua Mariologia, poiché attraverso di essa Egli espone la sua missione, i suoi privilegi e il suo culto. «Corollario» della Regalità di Maria, è la «Schiavitù mariana», che è «fondata sulla legittima Regalità di Maria» (ibid.).

463

GIOVANNANGELO LOTTINI O.S.M. (+1629) nell'ampio commento alla canzone del Petrarca «Vergine bella che di sol vestita», specialmente ai versi: «soccorri alla mia guerra - bench'io sia terra e tu del Ciel Regina», ha esposto in modo egregio la dottrina della Regalità di Maria364.

GIUSEPPE (QUIROGA) DI GESU MARIA, O.C.D. (1562-1629) sulla sua opera Historia / de la Virgen / Maria / Nuestra Senora / Con la declaraciòn I de algunas de sus Excelencias (scritta nel 1613 e pubblicata in Amberes, nel 1652 e poi a Madrid nel 1657 e, in seguito, altre quattro volte). Nello scrivere quest'opera, si scusa in modo grazioso: «Non si offendano gli Angeli se così indegnamente usurpiamo il loro ufficio, celebrando con una lingua così turpe le grandezze della loro Regina sovrana»365. La sua è una «Vita di Regina», poiché l'aspetto regale viene sempre messo in rilievo.

P. FRANCESCO POIRÉ S. J. (+1637), nell'opera La Triple Couronne de la bienheureuse Vierge Mère de Dieu (Paris, 1620) sviluppa le glorie di Maria, Regina del Cielo, nella sua triplice corona - una specie di triregno - di eccellenza, di potenza e di bontà. Sviluppa l'idea della sovranità di Maria particolarmente nella «corona di potenza»366.

FERDINANDO QUIRINO DE SALAZAR S. J. (1576-1646), nella sua Expositio in Proverbia Salomonis (t. I, Lugduni, 1637, c. 8, versetti 15 e 16), prendendo occasione dalle parole: «Per me re-

---

364 Ecco una delle perle che scintillano nel sullodato commento. «Già coronata nel superno regno: Io tengo espressamente chiaro che se tutta la rena del mare si risolvesse in oro; e tutte le pietre della terra divenissero gemme, le più pregiate; a ogni modo non sariano materia degna per fabbricarne corona alla Imperatrice del cielo conveniente ...» (LOTTINI G., O.S.M., Esposizione intorno alla canzone del Petrarca «Vergine bella», Venezia, 1599, p. 84).

365 P. GIUSEPPE (QUIROGA) DI GESÙ MARIA, O.C.D., Historia de la Vida / y Excelencias de la Sacratissima / Virgen Maria Nuestra Senora..., Madrid 1657, p. 10. Quest'opera è stata tradotta in italiano e pubblicata in Padova, nel 1658 e in Napoli, nel 1730.

366 P. Poiré, nel suo incontrollato entusiasmo, arriva a dire, con evidente esagerazione: «Et pour moi, je ne crois pas que je me doive mettre en soin de chercher des preuves de sa Royauté; puisqu'à peine saurait-on lire trois lignes où Saint Isidore, Saint Augustin, Saint Épiphane, Saint Jean Chrysostòme, Saint Jean Damascène, Saint Ildefonse, Saint Bernard, Saint Anselme, Saint Pierre Chrysologue, Rupert

464

gnano i Re», espone in modo mirabile (in una decina di colonne) la dottrina della Regalità di Maria, ossia, il fatto e la natura della medesima. Il suo pensiero presenta aspetti originali.

Il fatto della Regalità di Maria è per Lui al disopra di ogni dubbio. Passa quindi ad investigare «il titolo» di una tale Regalità. Per far ciò, è necessario distinguere bene tra regno e dominio, poiché si può avere il potere reale senza avere il dominio. «Il regno, o diritto del regno è la giurisdizione o facoltà suprema di decidere nelle controversie civili e di comandare in ciò che appartiene all'amministrazione politica. Ciò però può essere trasferito ad uno senza che per questo abbia il dominio su quelle cose o su quelle persone sulle quali esercita la predetta potestà e giurisdizione. Il Re infatti non è signore (ossia, padrone) della casa o del fondo posseduto dal suddito, ma ne è signore il suddito. Per questo i sudditi non sono addetti al Re come servi o schiavi, ma vengono appellati vassalli» (In Prov., t. I, c. 8, p. 231b, n. 103). Il «dominio», al contrario, rende «i sudditi servi e schiavi, e include il diritto di decidere liberamente di qualche cosa o usarla come si vuole, senza fare torto a nessuno» (ibid.).

Si deve distinguere, inoltre, tra il concetto di Signora e Regina in senso proprio (potere di governo effettivo) e in senso metaforico (preeminenza, primato di eccellenza, come quando si dice, per esempio, che la rosa è la regina dei fiori).

Ciò premesso, il Salazar ritiene che, perché la Vergine sia Signora e Regina in senso proprio, la sovranità di Lei si deve fondare sulla Maternità divina e, più precisamente, sul suo diritto materno ai beni del suo Figlio. Questa - dice - è «l'unica radice del mariano impero e regno per cui non già in senso metaforico e improprio, ma in senso vero e proprio, Ella è Regina di tutte le creature» (ibid., p. 235a, n. 123).

Si potrebbe opporre - così Egli ragiona - che la dignità e l'onore derivano dai genitori ai figli e non già dai figli ai genitori (ibid., p. 124). A questa difficoltà il Salazar risponde dicendo che se ciò è vero relativamente alle leggi civili

positive, non può dirsi vero riguardo al diritto naturale. «Secondo il diritto naturale, a

---

et les autre [qui] parlent d'elle, qu'incontinent elle ne soit appelée Dame, Reine et Impératrice, et honorée d'autre semblables noms». (Poraé F., La triple couronne, ediz. Le Mons, Paris 1849, t. II, p, 480-481).

465

me è chiaro che la dignità e l'onore del figlio si riversa sui genitori. Il padre infatti - insegna Aristotele (Lib. 8, Ethic., cap, 13), per natura ha l'impero sui figli e questo impero consiste nell'eccellenza, in forza della quale il padre è sempre superiore al figlio, di modo che, per quanto il figlio salga in dignità ed onore, rimane sempre inferiore a suo padre: si tratta infatti di un potere naturale. Da ciò, naturalmente, ne segue che la dignità e l'onore del figlio necessariamente ridondino sul padre, affinché non si dica che il padre, per qualche motivo, è inferiore al figlio, mentre la natura l'ha fatto superiore» (Ibidem, p. 235, n. 125-126). Da questo principio - per Lui inconcusso - il Salazar deduce che il padre e la madre di un Re sono partecipi della Regalità del loro figlio, Regalità che dev'essere loro comunicata per diritto di natura (Ibidem, n. 127-128). Si rende conto tuttavia che una tale conclusione, così com'è formulata, è ben lungi dall'essere evidente, per cui ha cura di precisare meglio il suo pensiero, facendo un'altra distinzione importante, vale a dire: si può acquistare l'impero in tre modi (o per tre titoli): per natura, per conquista e per elezione. Ciò premesso, il principio da Lui esposto si verifica nei primi due casi, non già nel terzo. Si verifica nel primo caso, perché «siccome il figlio è naturalmente soggetto al padre, e il padre, per la stessa natura, è superiore al figlio, tutto ciò che il figlio ottiene naturalmente, passa necessariamente al padre e ridonda in lui. Inoltre, siccome il figlio è una certa porzione precipua di suo padre, o qualche cosa di identico con Lui, non si può ammettere diversità e separazione di beni».

Si verifica il suddetto principio generale anche nel secondo caso, perché «se un figlio, da sé stesso, conquista un impero, un tale impero va anche a beneficio dei genitori..., poiché, per legge di natura, vanno ai genitori non solo le ricchezze che il figlio accumula, ma anche tutti i diritti e i poteri».

Non si verifica, invece, il surriferito principio generale, nel terzo caso, poiché l'elezione vien fatta dagli elettori in vista della persona, e perciò «è proprio di una tale persona soltanto» (ibid., n. 127-128).

Orbene, Cristo è il Re supremo e assoluto per natura, in forza dell'unione ipostatica che gli ha conferito l'unzione regale. Ne segue perciò che «ogni onore e dignità che, per natura, compete al figlio, ritorna necessariamente alla madre: dunque, la SS. Madre

di Dio è, in senso vero e proprio, Regina, secondo i principi di Aristotele sopra riferiti” (ibid., n. 132, p. 236).

Ma vi è ancora un'altra difficoltà che scuote il fondamento stesso dell'argomentazione del Salazar. Questa: Cristo, per ragione della sua divinità, non si trova sotto la patria potestà di Maria (ibid., n. 141, p. 237). A questa obiezione, il Salazar risponde analizzando la nozione di sottomissione filiale. Questa sottomissione filiale non è debolezza (e perciò incompatibile con la sua dignità) ma è «dovere di pietà»; e questo dovere di pietà è fondato «sull’obbligo naturale dei figli verso i loro genitori». Cristo fu vero figlio di Maria, e perciò era tenuto ad una tale sottomissione filiale verso la madre, come di fatto fece.

Col Salazar, la dottrina regalmariana fa un notevole balzo in avanti.

BARTOLOMEO DE LOS RIOS O.S.A. (+1652) ci ha dato, indiscutibilmente, il più elaborato trattato sulla Regalità di Maria con l'opera Hierarchia Mariana libri sex, in quibus imperium, virtus et nomen Beatissimae Virginis Mariae declaratur, et Mancipiorum eius dignitas ostenditur (Antweripiae, ex officina Plantiana Balthasaris Monti, 1641). La sua dottrina sulla Regalità di 'Maria si può ridurre a tre punti: il fatto, i fondamenti teologici e la natura della Regalità di Maria367.

1) Il fatto, vien provato, più o meno, coi soliti argomenti.

Degno di rilievo l'argomento dedotto da un principio posto dal «Dottore gerarchico» (lo ps.-Dionisio l'Areopagita), secondo il quale «i gradi della gerarchia degli Angeli son costituiti secondo la misura della loro partecipazione alla perfezione divina» (PSEUDO-DIONISIO, De caelesti Hierarchia, c. 4, § 1, PG 3, 178). P. de los Rios applica questo stesso principio alla Vergine, e dice: siccome la Vergine è unita a Dio e vicina a Dio nel modo più intimo possibile ad una pura creatura, ne segue che Ella partecipi, in modo del tutto particolare ed unico, alla sovranità universale. Determina bene, ossia, precisa la nozione della sovranità di

---

367 Un'ampia esposizione di questi tre punti può trovarsi presso A. MUSTERS O.E.S.A., La Souveraneité de la Vierge d'après les écrits mariologiques de Barthé lemy de los Rios O.E.S.A., Gand, 1946.

Maria. Egli distingue due nozioni: quella di «regno» e quella di «dominio». La nozione di «regno» (dalla quale derivano i termini di «Re» e di «Regina») esprime «la giurisdizione temporale gli atti della quale sono il comandare cose

giuste, il proibire le cattive ecc.» in vista del bene comune. «Il regno non è per il Re, ma è il Re che è per il regno», di modo che il Re, in fondo, non è altro che il primo servo della collettività, che Egli deve condurre al bene comune, al quale Egli stesso è subordinato. Egli deve servire il bene comune. I suoi sudditi perciò non sono suoi «servi» o suoi «schiavi», dei quali Egli possa disporre a suo arbitrio, ma sono degli esseri ai quali Egli può imporre la propria volontà in vista solamente del bene comune. A Lui, come a «vicegerente» della collettività, i sudditi debbono rispetto, obbedienza, le imposte ecc.368.

La nozione di «dominio» invece (dalla quale derivano i termini «Signore», «Signora») esprime il diritto di disporre di una persona o di una cosa, non solo in vista del bene di colui che è governato o del bene comune, ma anche in vista del bene proprio di colui che ha il dominio (ossia, del «Dominus», del Signore) (ibid., p. 14a; 16b; 18a; 5416; 108a; 1096; 5706; 583a). Precisa poi meglio il suo pensiero, distinguendo tra «dominio utile» e «dominio erile o dispotico». Il «dominio utile» è il diritto di disporre di una persona o di una cosa a proprio piacimento e per la propria utilità personale. Il «dominio erile o dispotico» invece (dal quale hanno origine i termini «Padrone» e «Padrona», Herus, Hera) è il diritto di disporre della volontà stessa di un altro, in modo che gli altri siano veri schiavi369.

Orbene, la sovranità di Maria comprende sia la nozione di «regno» (Regina), sia la nozione di «dominio utile» (Signora) sia la nozione di «dominio erile o dispotico» («Hera», ossia, Padrona). Ne segue perciò che la Vergine non sia Sovrana come lo so-

---

368 «Regem propter regnum, non regnum propter Regem esse... Neque subditi servi aut mancipia Regum sunt, sed potius ipsi coguntur subditorum commoditatibus deservire» (DE LOS RIOS, De Hierarchia, p. 16b).

369 Idem, ibid., p. 108a; 1096; 110a. La nozione di «regno» (Re) è ben distinta da quella di «dominio» (Signore). Uno può essere Re (può avere il Regno) senza essere Signore (senza avere il dominio) e, viceversa, può essere Signore e non essere Re (De Hierarchia, p. 166).

370 «Itaque gratia (nam hoc sonat Annae vocabulum) Dominam parit (id enim Mariae nomine significatur» (De Hierarchia, p. 32a).

no i Re di questo mondo, ma sia anche «Signora» e «Padrona» («Hera»).

2) I fondamenti teologici. Sono tre: l'Immacolata Concezione e la pienezza iniziale di grazia; la Maternità divina; e la Corredenzione.

Primo fondamento: l'Immacolata Concezione e la iniziale pienezza di grazia (considerata, naturalmente, nell'ordine di esecuzione, cronologicamente, come disposizione alla Maternità divina). La Vergine fu Regina fin dal primo momento della sua esistenza. Dio - così ragiona De los Rios - ha ordinato gli esseri in modo che gli inferiori sono governati e perfezionati dagli ordini superiori (De Hierarchia, p. 926). Così Adamo, per titolo della sua giustizia originale, era il Signore di questo mondo inferiore. Orbene, l'Immacolata Concezione dà alla Vergine l'innocenza primordiale: Ella è la sola erede di questa sovranità primitiva dell'uomo sulla terra (ibid., p. 916). Ma vi è di più: alla Vergine, fin dal primo istante della sua vita, è stata concessa una tale pienezza di grazia da superare non solo quella di Adamo e di ciascuno degli Angeli e dei Santi, ma anche la grazia finale di tutti gli Angeli e Santi presi in blocco. Questa pienezza iniziale innalza la Vergine al disopra di tutte le pure creature e la costituisce, in forza del principio gerarchico già posto, sovrana di tutto l'universo (ibid., p. 926). Accoppiando col Damasceno, l'etimologia dei nomi di Anna (= grazia) e Maria (= Sovrana), De los Rios conclude che la «grazia» generò la «Sovrana» (De fide ortbodoxa, L. IV, c. 14, PG 94, 1158).

Secondo fondamento: La Maternità divina[371], e a un doppio titolo: in ragione della sua trascendenza e in quanto essa costituisce la Vergine ereditiera del regno di suo Figlio.

La maternità divina, trascendendo incomparabilmente tutte le altre grandezze ed eccellenze (compresa la grazia santificante) eleva la Vergine al disopra di tutte le pure creature e la costituisce, di conseguenza, «loro Regina e Signora», di modo che Ella costituisce, da sola, una Gerarchia a parte, tra Dio e le altre pure creature (De Hierarchia, p. 236).

---

371 Nell'ordine d'intenzione, la Maternità divina è la ragione di essere di tutti i privilegi di Maria: «Hic enim titulus sol est a quo duro tot diversis nominibus longissimisque Litaniis Virginem dilaudamus, quasi radios quosdam mutuamur: fons est unde omnes dignitatum Marianarum hauriamus aquas» (De Herarchia, p. 19b).

La maternità inoltre, costituisce Maria partecipe della Regalità del Figlio. I genitori, infatti, hanno il dominio ed una perenne superiorità naturale sui figli, fondati sul beneficio supremo della vita che han loro donato; conseguentemente, essi partecipano alle grandezze conquistate dai loro figli i quali, anche se Re, debbono loro soggezione (ibid., p. 20-21). Si potrebbe obiettare: la Madre di un Re, non è ancora, per questo solo fatto, Regina. Ma il De los Rios giustamente risponde rilevando che Maria - a differenza di qualsiasi altra madre - ha concepito e dato alla luce Cristo in quanto Re, per natura (in

forza dell'unione ipostatica), e non già uno che poi, in seguito, è diventato Re. Tra la maternità di Maria e la Regalità di suo Figlio il contatto è strettissimo: è da Maria, infatti, che Cristo ha preso la natura umana che l'ha reso uomo e l'ha messo in grado di essere Re (ibid., p. 21-22).

Terzo fondamento: la Corredenzione. Come Cristo è Re degli uomini per diritto di conquista, a titolo della Redenzione, così Maria è Regina per diritto di conquista, a titolo di Corredenzione (ibid., p. 73a).

3) La natura della Regalità di Maria. Maria SS. è «Signora» (Domina), «Padrona» (Hera) e Regina (Regina). È «Signora» (Domina) dell'universo, di modo che Ella può disporre di tutte le cose non solo in vista del bene comune, ma anche in vista del suo proprio bene (ibid., p. 541b). È «Padrona» (Hera) in mod~ che a Lei son soggetti non solo i beni e gli atti esteriori dei sudditi, ma anche la loro volontà (ibid., p. 108-109; p. 16 s.). In tal modo la Sovranità di Maria è la Sovranità più alta che possa essere comunicata ad una pura creatura (ibid., p. 113a). Delle altre Regine (e degli altri Re) si dice: non è il Regno per il Re, ma è il Re per il Regno. Di Maria Regina (come pure di Cristo, Re), al contrario, si dice: il Regno è per la Regina e non già la Regina per il Regno (ibid., p. 17a). Maria SS., infine, è «Regina», poiché può disporre dei singoli e di tutti pel bene comune, conducendoli - come la nube luminosa che guidava gli Israeliti nel deserto - al loro ultimo fine, alla beatitudine celeste (ibid., p. 601-602).

Questa Sovranità, coi suoi tre aspetti, Maria SS. l'ha avuta fin dal primo istante della sua vita (ibid., p. 90 s.). Ma Ella non l'ha esercitata se non dopo che è stata assunta in cielo e coronata Regina (ibid., p. 392b). Ella l'esercita in cielo, sulla terra (Mediatrice

di tutte le grazie), sul purgatorio ed anche sull'inferno (ibid. p. 98-99; 316a). Ella si serve del ministero degli Angeli in favore dei suoi sudditi (ibid., p. 567 s.).

La «schiavitù mariana», per De los Rios, è il corollario logicamente necessario della dottrina sulla Sovranità di Maria.

MARZIALE DE BRIVES (1653), nelle sue poetiche «Litanies” (Oeuvres poétiques et saints) esalta la Regalità di Maria con questi accenti geniali:

«Sainte Marie, aimable Reine, a qui ce nom mystérieux

Donne en la terre et dans les cieux La qualité de Souveraine;

Vous qui pour nous donner des lois Possédez tant de divers droits

Qu'on ne peut conservoir ni dire, Faites par vos charmes vainqueurs

Que votre bienheureux Empire

Ait autant de sujer que nous avons de coeurs» (presso MUSTERS A., op. cit., p. 5).

GIOVANNI MARTINEZ DE RIPALDA S. J. (+1648) nell'opera De ente supernaturali (Parisiis, ed. Vivès, 1871, t. 3, p. 105 ss.) deduce la Regalità di Maria della maternità divina.

GIOVANNI BATTISTA NOVATI, M. I. (+1648) nel suo De Eminentia Deiparae (Romae, 1637, t. I, c. 7, p. 157) riallaccia il titolo di «Regina» a quello di «Corredentrice».

ANGELO M. FIEGER O.S.M. (+1651), nell'opera Legatio Germaniae calamitatibus oppressae ad Pacifici Regis Matrem (Coloniae, 1740) fa vedere vivamente riflesso, in più punti, il fulgore del Diadema reale della Vergine SS. (Cfr. LUSTRISSIMI P., O.S.M., art. cit., p. 125-128).

G. REISMYLLER (1652) asserisce che Iddio «diede Maria, come Regina, a tutta la Chiesa»: cosa che equivale al titolo di «Re-

gina della Chiesa», e per questo «le infuse un così grande amore verso di essa»372.

GIOVANNI BATTISTA DE LEZANA O. CARM. (1586-1659), ha trattato in modo egregio della Sovranità di Maria nell'opera Maria Patrona / seu / de singulari Sanctissimae / Dei Genitricis, et Virginis / Mariae / Patronatu, et Patrocinio in sibi devotos; specialiter in Carmelitici Grdinis Fratres, et Sodales, qui sub Scapularis / sacri vexillo ipsl deserviunt. / Summorum Pontificum, et gravium DD. autboritatibus comprobato...Romae, 1648.

L'opera è divisa in 12 capitoli (per le 12 stelle della Corona della Vergine) (Cfr. P. ISMAELE DI S. TERESINA O.C.D., art. cit., p. 180-182).

CRISTOFORO DE VEGA S. I. (1595-1672), nel secondo volume della sua «Theologia mariana» (Napoli, 1866) si propone di provare che «Maria è veramente e propriamente Regina e Signora dell'universo» (Theologia Mariana, Palestra 27, cert. 1, vol. II, p. 349). Dipende dal Salazar.

FRANCESCO DI GESÙ O.C.D. (+1599-1682), nella sua Epopeya mariano-Concepcionista (Burgos, 1954), esalta, in vari canti, la Sovranità di Maria (Cfr. P. ISMAELE DI S. TERESINA O.C.D., art. cit., p. 190-193).

VEN. P. MICHELE DI S. AGOSTINO, O. CARM. (1622-1684), nell'opera La vita in Dio ed in Maria (in fiammingo, Malines, 1669) ha cura di estendere la Sovranità di Maria al campo del regno interiore delle anime, analizzando le caratteristiche di questa particolare Sovranità mariana. Dobbiamo vivere e morire per questa nostra Regina.

GIUSEPPE PINTRE O. d. M. (+1678) scrisse il Tractatus de imperio Mariano (Madrid, Andrés Garda, 1665), ove si propose

---

372 «Rane vero tam magnam dilectionem ei [Mariae] merito Deus indidit quia praefecit eam Eeclesiae universae ceu Reginam...» (G. REISMYLLER, B.V. Mariae Magnae Dei Matris, Reginae Sanctorum omnium semper augustee Coronae stellarum duodecim, conc. 7).

di provare che la Vergine Madre di Dio è Imperatrice di tutto l'Universo fin dal suo immacolato Concepimento. Di quest'opera, il P. Agostino de Castro S. I., revisore ecclesiastico, diede questo lusinghiero giudizio: «Nessuno ha mai veduto o udito cose più grandi»373. Tra gli argomenti che Egli adduce, son degni di nota i seguenti: Maria SS. è Regina a) perché Cristo volle sottomettersi ad Essa, ossia: Cristo, Re di tutte le cose, si sottomise a Maria; ne segue perciò che Maria è Regina di tutte le cose; b) la madre e il figlio costituiscono una sola persona, a1meno morale; ne segue perciò che, se il figlio è Imperatore del mondo, Maria ne è l'Imperatrice; c) perché Maria, per la sua divina maternità, trascende in dignità tutte le altre cose create; d) perché Maria è Sposa, e alla sposa convengono i beni dello sposo; e) perché Maria è «Salvatrice del mondo», ossia, ha riscattato il mondo, con Cristo, dal dominio di Satana (ibid., p. 284-287). Adduce poi, in una «Appendice», varie ragioni per provare che la Vergine fu Regina fin dal Primo istante della sua vita, ossia, fin dalla sua Immacolata Concezione (ibid., p. 288-290).

S. GIOVANNI EUDES (1601-1680), insegna che Maria «è Regina fin dal ventre di sua madre, e dal primo istante della sua vita»374. È quindi «Regina» in forza dell'eterna elezione divina. Il Santo insiste molto sull'associazione di Maria SS. a Cristo come fondamento generale della Regalità di Maria (Cfr. Le Coeur admirable de la Très Sacrée Mère de Dieu, Oeuvres, v. VI, 72). Di questa Regalità espone i fondamenti (Maternità divina, della quale rileva la trascendenza, e la Corredenzione), nonché la natura ecc. (Cfr. TAKAKI P.-Y., P.S.S., Royauté de Marie d'après l'oeuvre mariologique de Saint Jean Eudes, Rome, 1964).

GIUSTINO DE MIECHOW O.P. (1590-1689), nella sua grande onera intitolata Discursus praedicabiles super Litanias Lauretanas

---

373 «Nemo maiora unquam aut vidit, aut audivit» (cfr. SANJURJO R., O.d.M, La Realeza de Maria segdn un Mercedario del siglo XVII, in «Alma Socia Christi», vol. VII, Roma, 1952, p. 283).

374 «Reine dès le ventre de sa mère et dès le premier instant de sa vie» (S.

GIOVANNI EUDES, L'enfance admirable de la très Sainte Mère de Dieu, Oeuvres coplètes, vol. V, p. 391). Questa affermazione la fa per ben 10 volte nello stesso capitolo.

(Parigi, 1642; Vienna, 1647; Lione, 1660; Napoli, 1857), illustra la Regalità, particolarmente nell'invocazione «Regina Angelorum» ove dimostra che «la B. Vergine Maria è Regina»375. Ella è Regina per un triplice diritto: per diritto naturale, per diritto divino e per diritto umano. È Regina per diritto naturale, perché di sangue reale della reale famiglia di David (ibid., p. 458, n. 2-8). È Regina per diritto divino, in quanto Madre di Cristo, Re dell'universo per diritto divino, essendo Ella ereditiera universale dei beni del suo Figlio (ibid., p. 459, n. 10-12). È Regina per diritto umano: secondo le leggi umane, infatti, parecchi sono i titoli per ottenere il regno: per diritto ereditario, per diritto di conquista e per donazione; orbene, tutti e tre questi titoli si verificano in Maria. si verifica in Lei il titolo di eredità, perché Cristo, anche in quanto Uomo, ha il dominio assoluto e diretto su tutto l'universo creato, e Maria, come Madre di Lui, gode dello stesso diritto (ibid.); si verifica il titolo di conquista, poiché Maria ha cooperato, con Cristo, al riscatto degli uomini dal dominio di Satana. (ibid. n. 14): si verifica, infine, il titolo di donazione, poiché Cristo, volendo onorare la Madre al disopra cli tutto, le ha senza dubbio comunicato spontaneamente il suo regno (ibid., n. 15).

EMANUELE DI GESÙ MARIA O.C.D. (1621-1692), nel suo Alpbabetum marianum (Napoli, 1691) espone i seguenti titoli regalmariani: «Centrum mundi», «Corona generis nostri», «Corona Regum», Diadema Ecclesiae». «Domina omnium creaturarum», «Coronata coronis omnium», «Regina Regis Regum», ecc. Scrisse inoltre e pubblicò l'opera *Il Regno di Maria Vergine*, Nuovo Mariale, in cui si prova... convenire alla Santissima Vergine il titolo di Regina, lo scettro e la corona dell'Universo (Napoli, 1682). (Cfr. P. ISMAELE DI S. TERESINA, art. cit., p. 185-187). Tratta della Regalità di Maria anche nella raccolta di discorsi intitolata Fiori del Carmelo (Napoli, 1668). Fu salutato come «il Cantore di Maria Regina».

ISIDORO DI S. EGIDIO O. CARM. (+1701) ha scritto l'opera Corona stellarum duodecim (Antwerpiae, 1685) dedicata in buona parte alla sovranità di Maria (ibid., p. 187-188).

---

375 «Quod Beata Virgo Maria sit Regina» (GIUSTINO MIECHOW, Disursus..., ed. di Lione, 1660, t. II, Disc. 371, p. 458-460).

FRANCESCO DELLA MADRE DI DIO O.C.D. (sec. XVII) scrisse l'opuscolo Esclavidud de Nuestra Senora que ejercita el Santo Noviciado de los Carmelitas Descalzos de San Pedro de Pastrana (Madrid, 1954). Il sottotitolo dell'opuscolo precisa: «Modo de ofrecerse en perpetua esclavitud a la Emperatriz del cielo, muj agradable a su Divina Majestad». Asserisce, tra l'altro, che «Al paso que uno es més santo, es mas hijo y màs fìel esdavo de esta Senora» (ibid., p. 183).

PIETRO DI S. GIOVANNI O.C.D. (sec. XVII) scrisse l'opera Maria Stellis Coronata, manoscritto (terminato nel 1676), che è tutta un trattato sopra la Regalità di Maria (ibid., p. 193-194).

GIORGIO DELLA REGINA DEGLI ANGELI O. CARM., (sec. XVII) nell'opera Trifoedus Carianus (Colonia, 1683) ha espresso con grande vigore la natura e la portata della Regalità di Maria (ibid., p. 194-196).

Potremmo citare molti altri scrittori del secolo XVII, ma ce ne asteniamo per ragione di brevità376.

Durante il secolo XVII quattro Nazioni d'Europa (Francia, Austria, Polonia e Portogallo), dietro l'esempio di S. Stefano Re di Ungheria (997-1038), il quale aveva proclamato la Vergine (la «Magna Domina Hungarorum») unica Sovrana di tutta la Nazione («Regina Hungariae»), si consacrarono a Maria Regina. Luigi XIII, il 15 agosto 1638, prostrato umilmente dinanzi ad una effigie della Vergine Addolorata, le consacrava solennemente tutta la Francia. Pochi anni dopo, nel 1646, il Re di Portogallo Giovanni IV (imitando il primo Re del Portogallo Alfonso I [1139-1185] il quale l'aveva dichiarato «Terra di S. Maria») deponeva ai piedi dell'augusta Regina dell'Universo la sua corona d'oro e, per significare che la vera Regina del Portogallo era Maria, i Re di questa nazione si astennero dal

---

376 Tra i francescani del sec. XVII hanno trattato il tema regalmariano Rodrigo de Portillo, Pietro de Abreu, Arnoldo Caesarius, F. Cueillens, Baldassare de Riez, Diego Murillo, Francesco de Coriolan, Luigi d'Argentan, Giovanni da Cartagena, Diego de la Vega, Agostino di Narbonne, Martino de Castillo, Mario Bignoni, Basilio di Soissons, Giovanni de Quiros, Pietro Correa, P. Fossecchi, F. Guerra, L. Miranda, J. de Soto, J. Serrano, H. Lèfevre, Angelo Vulpes, Francesco M. Pagnozzi da Pistoia ecc. Cfr. JULIEN-EYMARD D'ANGERS O.F.M. Cap., La Royauté de Marie d'après les écrivains franciscaines du XVII. siècle, in «Maria et Ecclesia», vol. V, Roma, 1959, p. 221-172. Ripetono, più o meno, le idee comuni già espresse da altri scrittori.

cingere la corona reale. - L'anno seguente, 1947, l'Imperatore Ferdinando III consacrava solennemente se stesso, la sua famiglia e il suo Impero d'Austria all'augusta Regina del cielo. - Nel 1656, Giovanni Casimiro, Re di Polonia, consacrava il suo regno a Maria e aggiungeva alle Litanie l'invocazione: «Regina della Polonia, pregate per noi!». Da quel giorno in poi nessuna delle Regine di Polonia portò più il nome di Maria, per denotare che in Polonia non vi è che una Regina chiamata Maria: la Vergine SS.

17. SECOLO XVIII

1) *In Oriente*. - Verso la fine del secolo XVIII, c'incontriamo in NICEFORO THEOTOKIS (+1800), vescovo di Russia, e poi predicatore della Grande Chiesa, a Costantinopoli. In una Omelia per la festa della Dormizione, giunto al momento in cui gli Apostoli stanno per chiudere la tomba, Egli li interpella con questi termini: «Ma perché, o Apostoli, nascondete voi il tesoro della vita? Perché nascondete voi la luce del mondo? Perché ricoprite con la pietra della tomba la Regina del cielo e della terra? È volere del grandissimo Dio che la Madre del suo Figlio unico riceva privilegi e onori simili a quelli che ha ricevuto la stesso suo Figlio» (Discorsi per la quaresima, Leipzig, 1766; Gerusalemme, 1859, p. 395). Ella «partecipa la potenza divina» del Figlio (ibid., p. 391).

Per GIOSAFATTE CORNILIOS (sec. XVIII), il mistero dell'assunzione non è altro che «l'intronizzazione della Theotokos alla destra del suo Figlio» (Discorsi e orazioni funebri, Venezia, 1788, p. 141).

Anche NICODEMO L'HAGHIORITE (1748-1809) asserisce che la Vergine è stata «assunta in cielo, dove regna col suo Figlio e Dio" (Il giardino delle grazie, Venezia, 1819, p. 190).

GIOVANNI DE LINDOS (+1796), in un discorso sull'Annunziazione, appella Maria «Regina degli Angeli..., palazzo splendente del Re della gloria» (Il filetto apostolico, ediz. di Livanos D., Hermoupolis, 1873, p. 194).

2) In Occidente. - È degno di particolare rilievo, in questo secolo, il Sommo Pontefice BENEDETTO XIV il quale, nella sua Bolla

«Gloriosae Dominae» (1748), ha insegnato che «la Chiesa Cattolica, formata e nutrita alla scuola dello Spirito Santo, ha sempre professato la massima devozione filiale verso Maria, come verso la Madre del Signore e Redentore suo, come verso la Regina del cielo e della terra ...» (Cfr. Insegnamenti Pontifici. Maria SS., Roma, Ed. Paoline, 1959, p. 16). E dopo avere affermato il potere di Lei contro tutte le calamità, prosegue: «Essa è infatti quella graziosissima Ester, prediletta dal supremo Re dei re in modo tale da concerie,

per la salvezza del suo popolo, non solo la metà del proprio regno, ma quasi tutto il suo impero e il suo potere» (ibid., p. 17).

S. LUIGI MARIA GRIGNION DA MONTFORT (1673-1716) può definirsi «il cantore impareggiabile di Maria, Regina dei cuori». Tutto il suo classico Trattato s'impernia sul dominio di Maria nel cuore e nelle anime degli eletti. Dice infatti: «37. Evidentemente, da quanto sono venuto dicendo si deve innanzitutto conchiudere che Maria ricevette da Dio un grande dominio nelle anime degli eletti, perché essa non può stabilire in loro la sua residenza, come Dio Padre le ordinò; formarli, nutrirli, generarli alla vita eterna quale loro madre; averli come proprio suo retaggio e porzione; formarli in Gesù Cristo e formar Gesù Cristo in loro; gettare nel loro cuore le radici delle sue virtù ed essere la compagna indissolubile dello Spirito Santo per tutte le sue opere di grazia ella non può, dico, fare tutto questo, senza avere diritto e dominio nelle loro anime per una grazia singolare dell'Altissimo che, avendole dato potere sopra il proprio Figlio unico e naturale, glielo concesse altresì sopra i propri figli adottivi, non solo quanto al corpo, il che sarebbe poca cosa, ma pure quanto all'anima.

«38. Maria è Regina del cielo e della terra per grazia, come Gesù n'é Re per natura e per conquista: ora, come il regno di Gesù Cristo consiste principalmente nel cuore, cioè nell'interiore dell'uomo, secondo quel che sta scritto: Il regno di Dio è dentro di voi (Lc 17, 21), così il regno di Maria Vergine è principalmente nell'interiore dell'uomo, cioè nella sua anima. Principalmente nelle anime Ella è invero glorificata insieme col suo Figliolo più che in tutte le creature visibili, cosicché possiamo chiamarla coi Santi: Regina dei cuori» (Trattato della vera devozione a Maria Vergine, nn. 37 e 38).

Questa «interiorità» è la caratteristica della sovranità di Maria secondo il Santo da Montfort.

477

CARLO DEL MORAL O.F.M. (+1731) si è domandato «se la sacra Madre di Dio sia capo della Chiesa, degli angeli e degli uomini, in senso cioè secondario, vale a dire, in dipendenza dal Figlio che per primo merita e per la sua volontà, come Regina degli Angeli e degli uomini, con potere e virtù» (Fons illimis theologiae scoticae Marianae .... Matriti, 1730, I, q. 1, a. l; I, p. 359b). E risponde affermativamente, provando diffusamente che nella Vergine, in quanto Regina degli Angeli e degli uomini, si verificano le tre condizioni richieste per il capo mistico (priorità, eminenza di perfezione e influsso sulle altre membra) (ibid., I, q. 3, a. 2: I, p. 363b-365b).

IL VEN. CESARIO SHGUANIN O.S.M. (+1769), alto mistico, nella sua amplissima opera Vita, passio et triumphus Mariae, in quattro volumi (Archiv. Gen. O.S.M.), e in modo particolare nel Triumpbus Mariae...sub ipso ingressu in caelestem patriam, presenta un vasto dottrinale sulla sovranità di Maria (Cfr. LUSTRISSIMI P., art, cit., p. 129-134).

VIRGILIO SEDLMAYR O.S.B. (1690-1772), nella sua Scholastica Mariana, ha un'intera questione sulla Regalità di Maria, di cui vede le radici nella Maternità divina (Scholastica Mariana, p. IV, s. I, q. 2, presso BOURASSÉ, Summa aurea, t. VII, col. 1135 ss.).

S. ALFONSO M. DE LIGUORI (1696-1787), l'impareggiabile Cantore delle «Glorie di Maria», fu anche l'impareggiabile cantore della Regalità di Lei, una Regalità caratteristicamente materna e misericordiosa. Il Santo Dottore si muove, come è solito, nella linea sicura della Tradizione cristiana (Cfr. MUCCINO A., C.SS.R., La Regalità di Maria SS. nella dottrina di S. Alfonso de Liguori, Napoli, 1965).

18. SECOLO XIX

1) In Oriente. - COSTANTINO C. DOUKAKÈS, nella sua opera Le Synaxariste (in 12 volumi), parlando dell'origine della cosiddetta «Elevazione della Panaghia» (che si pratica da molto tempo nei monasteri greci), riferisce che gli Apostoli, «non avendo trovato il suo corpo tutto santo (quello della Vergine), furono veramente

convinti che, dietro l'esempio di suo Figlio, la Theotokos era risorta da morte, il terzo giorno, ed era salita vivente, col suo corpo, al cielo, ove Ella regna nei secoli dei secoli» (Grande Orologio, ediz. della Propaganda, Roma, 1876, p. 90).

FILARETE DROZNOV (+1867) afferma che «la Vergine, nella sua qualità di Madre di Dio, sorpassa, nella grazia e nell'unione con Dio, e, conseguentemente, nella dignità, tutta la natura creata. Per questo la Chiesa ortodossa l'onora come superiore ai Cherubini ed ai Serafini...». (Catechismo cristiano dettagliato, la parte, art. 3° del Simbolo, Mosca [70a edizione], 1900, p. 32).

2) *In Occidente*. - Ha inizio, in questo secolo, nella Chiesa, quel movimento regalmariano che raggiungerà il suo vertice nel secolo XX.

Il 27 novembre 1830, la Vergine, apparendo a S. Caterina Labouré, si dimostra col globo in mano, come Regina del mondo. La Santa affermò più volte alla persona che riceveva le sue confidenze, che il mondo sarebbe salvato il giorno in cui la Vergine sarebbe stata onorata come Regina e Mediatrice dell'Universo. Rendendo poi conto ai suoi Superiori delle grazie ricevute, la Santa esclamò con vivo entusiasmo: «Quanto sarà consolante sentir dire un giorno: Maria è la Regina dell'Universo...».

In seguito a questa prodigiosa manifestazione, sorgeva da parte di alcuni il pio desiderio di veder consacrato l'Universo a Maria Regina. Nel 1864, il Card. Gousset, Arcivescovo di Reims, Mons. de !a Tour d'Auvergne, Arcivescovo di Brouges, Mons. Mermillod e parecchi altri Vescovi Francesi e Spagnoli prendevano in seria considerazione un tale pio desiderio e se ne facevano entusiasti promotori, indirizzando una richiesta al S. P. Pio IX, chiedendo a nome dei fedeli la solenne proclamazione della Regalità di Maria. Pio IX accolse con benevolenza la supplica (Cfr. GEENEN G., Maria Koningin der Wereld, Antwerpen, [1944], p. 80-1). Raccomandò di propagare tra i fedeli alcuni scritti destinati ad illustrare un tale titolo, ed espresse il desiderio di vederla proclamata. «Pregate - aggiungeva - perché questo pensiero maturi e perché la Santa Chiesa possa procurare questa nuova gloria a Maria» (Cfr. BRUSSOLLE, L'Assomption, Paris, Téqui, 1918-1920, t. III, p. 179 e 180).

Lo stesso Pio IX, l'8 dicembre 1868, nell'allocuzione tenuta nella prima Sessione del Concilio Vaticano I, invocava la Madonna

come «Regina della Chiesa», e implorava la sua protezione377.

Nel 1870, Mons. de la Tour d'Auvergne, presente al Concilio Vaticano I, si prendeva l'incarico di raccogliere, tra i Padri del Concilio, le adesioni per presentarle, in seguito, alla S. Sede, con l'intento di ottenere la tanto bramata consacrazione dell'universo a Maria Regina.

Ne fu fatta parola, più volte, al S. P, Pio IX, il quale accolse sempre con molto favore un tale pio desiderio. «Difatti - così diceva un giorno, rispondendo alle sollecitazioni che gli venivano fatte - mancherà qualche cosa alla Regalità di Maria fino a che i suoi sudditi non l'abbiano volontariamente e solennemente proclamata; pregate dunque molto, affinché questo bel pensiero maturi, e affinché la Chiesa possa procurare questa gloria novella alla Vergine» (Cfr. Maria Regina dell'Universo, Milano, S. Lega Eucaristica, 1904, p. 36-37).

Nel 1875, la S. Sede approvava il titolo di «Vergine Immacolata, Regina dell'Universo» alla statua del Santuario del Monte Pio IX, eretta sopra una vetta delle Alpi. In questa occasione, venne fondata un'Associazione che aveva per scopo la propagazione del culto della Regalità di Maria.

Nel 1885, Leone XIII, con Breve del 15 giugno, accordava la indulgenza di 200 giorni alla recita della giaculatoria: «Maria, dominare nostri, Tu et Filius tuus!» «O Maria, regnate su di noi, voi e il vostro figlio!». In varie Encicliche, Leone XIII ha parlato egregiamente della Regalità di Maria.

Nel 1891 sorgeva in Italia un vasto movimento capeggiato dai Cardinali Arcivescovi di Milano e di Torino, per la consacrazione delle Diocesi al Cuore di Maria Regina.

377 «Tu vero, Mater pulchrae dilectionis, agnitionis et sanctae spei, Ecclesiae Regina et propugnatrix, Tu Nos, consultationes, labores Nostros in tuam maternam fidem tutelamque recipias ...» (Pio IX P. M., Acta, Pars I, vol. 5, Romae, p. 109-115).

Verso lo stesso tempo davano alla Vergine il titolo di «Regina della Chiesa» il P. Guglielmo Faber (cfr. WILHELM W., O.F.M. Cap., Father Federick Faber on the Queenship of Mary, in «Marianum» 16 [1954] p. 467), il P. Lodovico (Colini) da Castelplanio O.F.M. (+1872) nell'opera Maria nel Consiglio dell'Eterno, vol. III, Napoli, 1902, p. 478) e il Card. Deschamps (+1883) il quale, spiegando il testo dell'Apocalisse, capo XII, ha scritto: «Perché mai...Maria è mostrata rivestita di sole, con la luna sotto i piedi, e coronata di stelle? La luna rappresenta la Chiesa, perché essa riceve la sua luce da Gesù Cristo, il sole di giustizia, e Dio mostra a S. Giovan-

19. SECOLO XX

È il secolo di Maria Regina: Regina della Chiesa, Regina dell'Universo.

1) Imponente mole di pubblicazioni regalmariane. - Imponente, in questo secolo, la mole degli scritti sulla Regalità di Maria: articoli, monografie, trattati ecc. (vedi la Bibliografia).

2) I voti del Congresso nazionale Mariano di Lione (1900). - Il Congresso Mariano Nazionale di Lione, nel 1900, tra i suoi 15 voti, inseriva anche il voto seguente: «a) che dopo la consacrazione del genere umano al Sacro Cuore, venga la consacrazione dell'universo alla Vergine SS. sotto il titolo di Regina dell'Universo; b) che una festa chiamata Festa della Regalità universale di Maria sia istituita per essere ogni anno celebrata con ufficio proprio; c) e che infine il S. Padre si degni di aggiungere alle Litanie Lauretane l'invocazione:

Regina dell'universo, pregate p.er noi» (Cfr. CAMPANA E., Maria nel culto, vol. II, p. 618).

3) Il Congresso Internazionale Mariano di Friburgo del 1902 e la Regalità di Maria. - Due anni dopo, il Congresso Internazionale di Friburgo, nel 1902, fra i suoi quindici voti, metteva in prima linea il voto seguente: «:be il Romano Pontefice si degni di proclamare Maria Regina dell'Universo, ed istituire, sotto questo titolo, una festa da celebrarsi il 31 maggio» (ibid., p. 640). Questo voto era stato preceduto dalla solenne consacrazione, fatta in pubblica piazza, della Città e del Cantone di Friburgo a Maria e dalla solenne incoronazione della Madonna sotto il titolo di Regina dell'Universo. In quell'occasione, venne

inviato un telegramma di omaggio al S. Padre, a nome dei «tremila congressisti e pellegrini adunati a Friburgo per acclamare la Regalità universale di Maria» (ibid., p. 633).

4) Il Congresso Internazionale di Einsiedeln e la Regalità di Maria. - Nel 1906, la Sezione Francese del Congresso Mariano Interna-

---

ni che Maria è la Regina trionfante della Chiesa...; le stelle rappresentano gli eletti, i Santi...; e Maria ne è coronata, perché essi sono veramente la sua corona» (CARD DESCHAMPS, La nouvelle Eve, Paris, Lethielleux, 1862, p, 107-108).

481

zionale di Einsiedeln, dietro il rapporto della Marchesa d'Aury de Pois sulla regalità universale di Maria, emetteva il voto «che piaccia a Sua Santità di consacrare solennemente l'universo alla Santissima Vergine, sotto il titolo di Regina dell'Universo, di stabilire una festa della regalità universale di Maria con Officio e Messa propria, che servano di chiusura al mese di Maria» (ibid., p. 670). Esprimeva anche H voto «che il Sommo Pontefice consacri il genere umano al Cuore Immacolato di Maria, come Leone XIII l'aveva fatto per il S. Cuore nel 1899» (ibid.). Anche il Congresso Internazionale di Saragozza (1908) emetteva il voto «per la consacrazione di tutto il genere umano in onore di Maria» (ibid., p. 684). Il Congresso Mariano Internazionale di Treviri (1912) si propose di illustrare la regalità di Maria sotto l'aspetto teologico, storico e morale. Il programma del Congresso, approvato dalla S. Sede, venne svolto da valenti oratori (ibid., p. 700).

La Guardia d'Onore del Cuor di Maria, fondata a Besançon 1'8 settembre 1912 ed eretta in Arciconfraternita da Benedetto XV nel 1919, diffuse a centinaia di migliaia di copie una bellissima formula di consacrazione del genere umano a Maria, indulgenziata dal Card. Binet.

5) Suor Maria Landi e il primo Tempio dedicato a Maria «Regina della Chiesa Cattolica» a Napoli (1920). - Nel 1916, la Serva di Dio Suor Maria Landi (+1931) componeva un opuscolo in latino sulla Vergine intitolandolo: De Regina Ecclesiae (De Regina Ecclesiae. Scritti mariani della Serva di Dio Madre Maria di Gesù Landi, Napoli, 1954). L'Opuscolo incomincia con queste parole: «Il consiglio (in Dio) è principio all'opera (della Redenzione) e fu il titolo di Maria fin dall'eternità. Perciò le spetta il titolo di Regina della Madre Chiesa»378. Questo titolo di «Regina della Chiesa» si incontra nell'opuscolo altre quattro volte. Era quindi un'idea che, presente alla sua mente da molti anni, animava la sua vita e la sua attività. Mossa infatti da questa idea, la Serva di Dio diede inizio al movimento per la costruzione di un grandioso

tempio, a Capodimonte, da dedicarsi alla «Regina della Chiesa Cattolica». Espose più volte questo suo divisamento all'Em.mo Card. Arcivescovo Prisco,

---

378 «Consilium est initium operis et titulus Mariae ab aeterno et ideo Ei perti - net titulus Reginae Matris Ecclesiae» (op. cit., p. 9).

il quale non tardò a comprenderne la singolare importanza e la suggestiva bellezza. Trattandosi però di un titolo non ancora comune, ritenne suo dovere, prima di iniziare la costruzione del Tempio, di ottenere il «nulla osta» della S. Congregazione dei Riti. Questo Sacro Dicastero, in un primo tempo, rimase piuttosto perplesso e ritenne non opportuno il «nulla osta». Il Card. Prisco, tuttavia, non si arrese. Ritornò infatti ad insistere allegando la giustificazione teologica; la S. Congregazione dei Riti si arrese, e con rescritto del 13 giugno 1921, autorizzava il titolo mariano di «Regina della Chiesa» da darsi al costruendo Tempio. La prima pietra del Tempio venne posta il 5 gennaio 1920. La Serva di Dio, per mettere il nuovo Tempio in relazione col centro della Chiesa Cattolica, volle che fosse una specie di riproduzione della Basilica di S. Pietro in Vaticano. Nella parte centrale della sua facciata è scritta, con caratteri cubitali, la dedica: «Regina Catholicae Ecclesiae» (Cfr. DE SIMONE L., Madre Landi, Napoli, 1958, p. 238-269).

6) Maria SS. proclamata «Regina» di varie nazioni. - Nel Congresso Mariano della Colombia, celebrato a Bogotà nel 1919, venne incoronata solennemente la Madonna di Ciquinquira e proclamata Regina della Colombia.

Nel 1926, il Card. Lépicier, visitatore Apostolico delle Indie Orientali, incominciò ad invocare la Vergine «Regina delle Indie».

Pio XI, nel 1932, in occasione del Congresso Eucaristico di Dublino, dava alla Vergine il titolo di «Regina dell'Irlanda».

Nel 1935, il Metropolita Card. Stepinac proclamava la Madonna di Bistrica «Regina della Croazia».

Nel 1941, il Delegato Apostolico Mons. Zanin, proclamava la Madonna di Paotingfu «Regina della Cina».

Nel 1951, con l'approvazione del S. Padre Pio XII, la Madonna veniva proclamata «Regina» di tutta l'isola di Colombo nel Ceylon (Cfr. La Regalità di Maria, 5 [1952] p. 21.

La Madonna di Guadalupe è ritenuta «l'Imperatrice di America e Regina del Messico».

7) L'inizio del «Pio Movimento Internazionale» pro Regalitate Mariae» e la sua ventennale attività (1933-1954). - Nel 1933, per opera di Maria Desideri, si iniziava in Roma un «Movimento internazionale «pro Regalitate Mariae», tendente a raccogliere adesio-

483

ni in favore della istituzione della festa liturgica della Regalità di Maria. La Presidenza di questo «Pio Movimento Internazionale» venne assunta da S.E. Mons. Alfonso M. De Sanctis, Vescovo di Todi, la vice-Presidenza da P. Roschini e la Segreteria dalla sullodata Sig.na Desideri. Il 29 dicembre 1946, in una speciale udienza, P. Roschini e i membri del Comitato presentavano al S. P. Pio XII quattro grossi volumi dattiloscritti contenenti oltre un migliaio di copie di adesioni da parte di Em.mi Cardinali, Arcivescovi e Vescovi (circa 400), Superiori Generali di Ordini e Congregazioni religiose, Rettori di Università, di Santuari ecc. Dal 1946 al dicembre 1953, altri otto volumi di adesioni si univano ai quattro precedenti, e venivano rimessi, anno per anno, nelle mani del Sommo Pontefice. Le adesioni dell'Episcopato cattolico, nel dicembre del 1953, raggiungevano il numero complessivo di 1040 (tra i quali 51 Em.mi Cardinali e 8 Patriarchi). Le adesioni di Superiori Generali religiosi raggiungevano la cifra di 130, mentre quella delle Superiore Generali saliva fino a 170. L'ultimo volume trasmesso dal P. Roschini al S. Padre Pio XII terminava con queste parole: «Deponente, Padre Santo, sul verginale capo di Maria la fulgente corona che la mostri Sovrana Regina dell'Universo, accanto all'immortale Re dei secoli» (Cfr. ROSCHINI G., Breve commento all'Enciclica «Ad caeli Reginam», in «Marianum» 16 [1954] p. 413-414). Organo del «Pio movimento», fin dal 1948, è stata la Rivista *La Regalità di Maria*, diretta dal P. Roschini, e redatta dalla Desideri.

8) La Cattedrale di Porto Said dedicata a Maria «Regina del mondo». - Nel 1933, S.E. Mons. Hiral O.F.M., Vicario Apostolico del Canale di Suez, benediceva e poneva la prima pietra di una Cattedrale dedicata a Maria SS. «Regina del mondo». Questo inno di pietra alla Regalità di Maria veniva solennemente consacrato, a nome del Papa, dal Card. Dougherty, il 13 gennaio 1937. Contemporaneamente tutto il Vicariato del Canale di Suez veniva solennemente consacrato all'augusta Regina dell'universo. Il S. Padre Pio XI, in quell'occasione, offriva al simulacro della Vergine una preziosa collana d'oro tempestata di diamanti, e concedeva a tutto il Vicariato di poter aggiungere alle Litanie Lauretane l'invocazione: «Regina mundi, ora pro nobis».

9) Il Congresso Mariano Nazionale di Boulogne-sur-mer del

484

1938 sulla Regalità di Maria. - Nel 1938, a Boulogne - sur - mer (20-24 luglio) veniva celebrato un Congresso Nazionale Mariano (in occasione del III Centenario della consacrazione della Francia a Maria Regina), sul tema

suggestivo: la Regalità di Maria considerata sotto tutti gli aspetti (positivo, speculativo e morale).

10) Le petizioni dei Vescovi del Perù, della Colombia e del Canada. - Nello stesso anno 1938, i Vescovi del Perù inviavano al S. Padre una supplica per l'istituzione della festa della Regalità di Maria. Altrettanto facevano, nel 1940, i Vescovi della Colombia, e nel 1953 i Vescovi del Canada, tramite il P. Roschini.

11) Vari Congressi Mariani e la Regalità di Maria. - Il Congresso Nazionale Mariano di Saragozza (6-8 ottobre 1940) faceva voti perché venisse propagata «tra il popolo cristiano, con la parola e con gli scritti, la dottrina della Regalità di Maria ...». Inoltre, faceva «suoi i voti dei Congressi di Lione, Friburgo, Ensiedeln ecc., relativi alla consacrazione dell'universo a Maria Regina, alla istituzione di una festa liturgica in onore della Regalità di Maria e all'inserzione, nelle Litanie Lauretane, dell'invocazione: Regina dell'Universo, prega per noi». (Cfr. LUIS A., La Realeza de Maria, Madrid, 1942, p. 138).

L'idea regalmariana veniva agitata anche nei Congressi Mariani, nazionali o diocesani, di Bogotà (1919), Parigi (1927), Chartres (1927), Lourdes (1930), Crea (1936), Agrigento (1941), Avellino (1946), Quebec (1947), Nardò (1948), Buenos Aires (organizzato dai Francescani dell'America Latina), Giugliano di Napoli (1949). L'idea regalmariana fu poi agitatissima nel I Congresso Mariologico Internazionale di Roma (1950) e nel II Congresso Mariano Internazionale di Roma (1954), come appare dai 13 volumi degli Atti del primo e dei 18 volumi del secondo, pubblicati dalla Pont. Accademia Mariana Internazionale.

Anche il Congresso Mariologico Internazionale di Roma del 1950 emetteva un voto «perché venisse solennemente proclamata la Regalità di Maria e fosse istituita la festa liturgica della medesima» (Cfr. «Alma Socia Christi», I, p. 298).

12) La Consacrazione della Chiesa e del genere umano a Maria. - Il 31 ottobre 1942 (e poi nella Basilica Vaticana l'8 dicembre dello

stesso anno), il S. P. Pio XII consacrava solennemente la Chiesa e tutto il genere umano all'Immacolato Cuore dell'augusta Regina dell'Universo, in occasione del XXV anniversario delle apparizioni di Fatima. La formula della Consacrazione si iniziava con un ovvio accenno alla Regalità: «Regina del Santissimo Rosario ...» e terminava con un altro accenno: «Regina del mondo». Come alla base della consacrazione del mondo al Sacro Cuore di Gesù (fatta da Leo ne XIII con l'Enciclica «Annum sacrum» del 1899) vi è la Regalità di Cristo, così - per un'ovvia analogia - alla base della consacrazione della Chiesa e del genere umano al Cuore Immacolato di Maria, vi è la sua Regalità. Noi, infatti, apparteniamo tutti a Cristo e a Maria Regina. Con la «consacrazione» non si fa altro che riconoscere questa nostra appartenenza al

Re e alla Regina dell'Universo. Per questo il S.P. Pio XII esprimeva il desiderio che la Consacrazione alla Vergine venisse rinnovata, ogni anno, nella festa di Maria Regina.

13) L'annunzio ufficiale dell'istituzione della festa liturgica di Maria Regina (20 giugno 1954). - Il. 20 giugno 1954, l'Osservatore Romano dava a tutto il mondo l'annunzio che il S. Padre Pio XII, il 1° novembre, solennità di tutti i Santi, a conclusione del Congresso Internazionale Mariologico-Mariano, avrebbe «proclamato la Festa Liturgica della Regalità di Maria Santissima».

14) La pubblicazione dell'Enciclica «Ad Caeli Reginam» di Pio XII. - Il 24 ottobre seguente, l'Osservatore Romano pubblicava la Lettera Enciclica di Pio XII «Ad Caeli Reginam» che portava la data dell'11 ottobre 1954, festa della divina maternità di Maria.

15) La solenne proclamazione della festa liturgica di Maria Regina. - Finalmente, il 1° novembre 1954, festa di tutti i Santi, il S. Padre Pio XII, nella Basilica Vaticana, con la sua mirabile allocuzione, proclamava la nuova festa liturgica di Maria Regina. Poneva quindi una nuova preziosa corona sul capo di Maria SS. «Salus populi Romani» (venerata in S. Maria Maggiore, nella Cappella Borghesiana) e poi, dall'alto della loggia della Basilica, la mostrava ad una folla oceanica di fedeli, quasi in atto di ripetere: «Ecco la vostra Regina! ...».

486

IV. Elaborazione teologica ed armonie razionali

La fede dei cattolici nella Regalità di Maria può dirsi tanto an tica quanto è antica la Chiesa Cattolica: è la conclusione logica di quanto abbiamo esposto379. Dinanzi a questo innegabile fatto, la ragione umana, illuminata e guidata dalla luce divina della Fede, può indagare tre cose:

I. la natura della Regalità di Maria;

II. la connessione della Regalità di Maria con altre verità mariane;

III. l'estensione e l'esercizio della medesima.

1. NATURA DELLA REGALITÀ DI MARIA

1) Una questione metodologica da premettersi.

Quanto è evidente il «fatto», ossia, la realtà della Regalità di Maria, altrettanto è oscura la «natura» della medesima. La - ragione di ciò è evidente: il fatto è oggetto dei sensi; la natura invece è oggetto dell'intelligenza (= intus legere).

La Regalità di Maria (come quella di Cristo) è una realtà misteriosa, soprannaturale, trascendente l'intelletto umano. Ne consegue che solo attraverso l'analogia noi potremo arrivare ad averne una qualche idea, privi come siamo di una conoscenza diretta delle cose soprannaturali.

Il concetto stesso, il termine stesso di «Regalità» è un concetto, un termine analogico (= somiglianza con dissomiglianza), non già univoco (= piena somiglianza) o equivoco (piena dissomiglianza). La «Regalità» di un Re, infatti, non è identica alla «Regalità» di una Regina (di una Regina-Madre e di una Regina-Sposa, s'intende, non già di una Regina-Re), quantunque il concetto di «Regina» dipenda dal concetto di «Re». Vi è, sì, tra la «Regalità» del Re e

---

379 Non si può quindi non riprovare il fatto che R. LAURENTIN, nel suo Court traité de théologie mariale (Paris, Lethielleux, 1953) abbia passato completamente sotto silenzio la Regalità di Maria, come se una tale verità non integrasse pienamente una sintesi mariologica e fosse un'entità... trascurabile!...

la «Regalità» della Regina, un fondo comune; ma su questo fondo comune sorgono differenze specifiche. Il fondo comune è costituito dal fatto che il Re e la Regina, in un regno, costituiscono, per così dire, un'unica persona morale: essi sono uniti nel rispetto e nella venerazione dei sudditi, poiché il prestigio della maestà del Re si riflette tutto sulla Regina: essi sono come due in uno, e si completano a vicenda. Ma insieme a questo fondo comune, non manca, nel Re e nella Regina, una diversità specifica di compiti. Così, per esempio, il potere legislativo, giudiziale e coercitivo si trova nel Re, non nella Regina. La Regalità del Re ha il volto della paternità, il tono della fortezza ed il colore della giustizia; mentre la Regalità della Regina ha piuttosto il volto della maternità, il tono della soavità ed il colore della misericordia. Son tutti compiti - quelli del Re e quelli della Regina - i quali, non solo non si escludono, ma si completano a vicenda, si integrano e si fondono in un'armonia superiore che rivela l'associazione perfetta, fisica e psichica, del Re e della Regina nel loro sovrano potere e dominio sui sudditi.

Orbene, se è analogico il concetto, il termine stesso di «Regalità» (in quanto la «Regalità» di un Re non è identica alla «Regalità» di una Regina), ancora più analogico deve dirsi il concetto, il termine di «Regalità» allorché si applica a Cristo Re e a Maria Regina, non avendo, di questa «Regalità» trascendente, un concetto diretto ma solo indiretto, poiché ci serviamo della «Regalità» del Re e

della Regina della terra, per avere una qualche conoscenza (una conoscenza analogica) della «Regalità» del Re e della Regina del Cielo, poiché la «Regalità» del Re e della Regina della terra non è altro che una partecipazione della Regalità suprema del Re dei Re. Il primo infatti al quale compete in pieno la «Regalità», è Dio: Egli, ed Egli solo, come fattore di tutte le cose, ha una regalità universale su tutto e tutto governa, tutto conduce al proprio fine; il primo poi a partecipare la «Regalità» propria di Dio è Cristo; e da Cristo Re, tutti gli altri Re partecipano la propria «Regalità».

2) *Alla luce di una duplice analogia.*

Da quanto abbiamo premesso ne segue che la natura della Regalità di Maria debba essere determinata alla luce di una doppia analogia: l'analogia con la Regalità di Cristo e l'analogia con qualsiasi Re-

gina della terra: principalmente - si intende - alla luce dell'analogia con la Regalità di Cristo, e secondariamente alla luce della analogia con la Regalità di qualsiasi Regina della terra380. È qui - come è facile comprendere - il punto cruciale della questione della Regalità di Maria.

a) *Analogia della Regalità di Maria con la Regalità di Cristo*. - Il nostro studio sulla natura della Regalità di Maria deve incominciare, evidentemente, dalla analogia che essa ha con la Regalità di Cristo. Si tratta, infatti, di uno stesso Regno, degli stessi sudditi, degli stessi intenti. Però tra queste due Regalità soprannaturali - quella di Cristo e quella di Maria - vi è una analogia. Ha scritto Pio XII nell'Enciclica «Ad caeli Reginam»: «È certo che, in senso pieno, proprio, e assoluto, soltanto Gesù Cristo, Dio e Uomo, è Re; tuttavia, anche Maria, sia come Madre di Cristo Dio, sia come Socia nell'opera del Divin Redentore, e nella lotta contro i nemici e nel trionfo ottenuto su tutti, ne partecipa la dignità regale, sia pure in maniera limitata e analogica. Infatti, da questa stessa unione con Cristo nasce quella regale potenza, per cui Ella può dispensare i tesori del Regno del Divino Redentore; infine, dalla stessa unione con Cristo ha origine la inesauribile efficacia della sua materna intercessione presso il Figlio e presso il Padre» (Cfr, Documenti Pontifici. 7. Maria SS., Roma, Ediz. Paoline, 1959, p. 443).

Vi è dunque una vera analogia tra la Regalità di Cristo e la Regalità di Maria. Questa analogia è fondata sull'unione di Maria con Cristo. Cristo è Re per se stesso, in modo assoluto e indipendente; Maria SS. invece è Regina per partecipazione e in modo dipendente, per la sua singolare unione con Cristo Re. È questa singolare unione di Maria con Cristo il vero, supremo fondamento e la vera radice della Regalità di Maria: unione di Madre e unione di Socia nell'opera della Redenzione. Nessun Re infatti fu così figlio di sua madre come

Maria lo fu di Gesù Re: Gesù, infatti, sbocciato dalla sua verginale purezza, fu suo, solo suo, tutto suo. Di qui un'unione del tutto singolare tra Madre e Figlio.

---

380 La ragione di ciò va ricercata nel fatto che l'analogia della Regalità di Maria con la Regalità di Cristo è un'analogia di proporzione intrinseca, diretta; mentre l'analogia della Regalità di Maria con la Regalità di qualsiasi Regina della terra è un'analogia di proporzionalità (ossia, somiglianza fra due proporzioni: Maria Regina sta a Cristo Re come una Regina qualunque sta al Re suo sposo).

489

Questa singolare unione di Maria con Cristo comporta due cose: una eminenza, un primato di dignità della Vergine su tutte le cose create; e, conseguentemente, un potere, un dominio regale di Maria su tutti i suoi sudditi.

Eminenza, primato su tutte le cose: questa Regalità di eccellenza viene asserita vigorosamente dall'Enciclica «Ad caeli Reginam»: «Nessun dubbio pertanto che Maria SS. sopravanzi in dignità tutta la creazione, e abbia su tutti il primato, dopo il suo Figliolo» (Cfr. Insegnamenti Pontifici..., p. 443).

Questo «primato» su tutte le cose create non è soltanto metaforico (per esempio, allorché si dice che la Vergine è la Regina dei fiori ecc. Regalità impropria), ma è una Regalità in senso proprio, ossia, riguarda una Regalità in senso proprio e formale.

Potere, dominio. regale sui sudditi. Questa Regalità di efficienza viene anch'essa asserita vigorosamente dall'Enciclica «Ad caeli Reginam»: «Inoltre, la Beata Vergine non ha avuto soltanto il supremo grado, dopo Cristo, dell'eccellenza e della perfezione, ma anche una partecipazione di quell'influsso con cui il suo Figlio e Redentore nostro giustamente si dice che regna sulla mente e sulla volontà degli uomini» (ibid., p. 443) 381.

b) *Analogia della Regalità di Maria con la Regalità di una Regina della terra*. - Non è mancato e non manca chi vorrebbe limitarsi alla sola analogia della Regalità di Maria con la Regalità di Cristo, senza spingersi anche all'analogia con la Regalità delle Regine della terra. Costoro, per difendere questa loro opinione, si fanno forti delle parole pronunciate dal S. P. Pio XII nella Basilica Vaticana il 1° novembre 1954, in occasione della proclamazione della festa liturgica della Regalità di Maria: «Meno ancora che quella del suo Figlio, la Regalità di Maria non deve essere concepita in analogia con le realtà della vita politica moderna». Ma sembra evidente, in queste parole del Papa, l'accenno alla forma accidentale di regime, ossia, al regime monarchico (che ha un Re) e a quello repubblicano (che ha un Presidente). La Regalità di Maria (come pure

quella di Cristo) prescinde da tali forme accidentali, ed esprime solo ciò che vi è di comune, sostanzialmente, sia nella forma monarchica sia in

---

381 Ci sembra quindi insostenibile la sentenza che limita la Regalità di Maria alla sola intercessione, ossia, l'identifica con la intercessione.

quella repubblicana, ossia: il supremo rettorato di una nazione: concetto che si salva sia nel Re (in regime monarchico) sia nel Presidente della Repubblica (in regime repubblicano). Ed infatti il S. P. Pio XII, subito dopo aggiungeva: «Senza dubbio non si possono rappresentare le meraviglie de! cielo che mediante le parole e le espressioni, ben imperfette, del linguaggio umano; ma ciò non significa punto che, per onoriJre Maria, si debba aderire ad una determinata forma di governo o ad una particolare struttura politica» (Insegnamenti Pontifici..., p. 463-464) 382.

Non esclude quindi Pio XII l'analogia tra la Regalità della Regina del cielo e la Regalità della Regina della terra. Questa analogia è legittima ed utile. Il concetto di «Regina», infatti, si verifica sia nella Regina del Cielo sia nella Regina della terra, quantunque in modo molto diverso. In entrambe si realizza quella condizione che costituisce la radice e il fondamento della dignità e del potere regale: l'unione col Re e la subordinazione a Lui, quantunque una tale unione si verifichi in modo molto diverso, ossia, in modo del tutto singolare, in Maria. Per questo tra la Regina del Cielo ed una Regina della terra vi sono somiglianze fondamentali con dissomiglianze anch'esse fondamentali, ossia, vi è analogia (non già univocità o equivocità). Ne segue logicamente, che, come Gesù è, incomparabilmente, più Re di tutti i Re della terra, è il Re dei Re; così Maria è, incomparabilmente, più Regina di tutte le Regine della terra, è la Regina delle Regine. La maestà regale dei Re e delle Regine della terra è appena un'ombra, un pallido riflesso della maestà regale di Cristo e di Maria.

Doppia è l'unione di Maria con Cristo Re: materna e sponsale. Unione materna, in primo luogo. Maria infatti è vera Madre di Cristo Re. Orbene, questo primo aspetto dell'unione di Marra con Cristo Re si verifica, analogamente, anche nel concetto di «Regina» della terra. Vi è però tra queste due unioni materne col Re una enorme diffidenza: Cristo è stato concepito da Maria come Re, non già come uno che poi, in seguito, è diventato Re (come accade ad

---

382 Da ciò l'infondatezza dell'osservazione di Don Romolo Sbrocchi, secondo il quale il concetto di Regina deriva dal. sistema monarchico, il quale, fra poco, scomparirà soppiantato dal sistema repubblicano!... E un giorno sarà

necessario - dice Don Sbrocchi - il Dizionario per comprendere il significato del termine «Regina»!, termine che forse un giorno diventerà...«ridicolo»!...(Cfr. «Eph. Mar.» 1 (1951) p. 529).

una Regina-Madre della terra). Questa differenza è molto importante, poiché comporta una unione maggiore (in Maria) col Re, e perciò una più profonda radice della Regalità. Inoltre, il Figlio di Maria non è un Re come tutti gli altri, ma è un Re incomparabilmente superiore agli altri, poiché la sua Regalità deriva in Lui dall'unione ipostatica, ed è di una persona divina, di dignità infinita, la quale si riflette sulla Madre. Un Re terreno può cessare di essere Re, senza menomare, con ciò, il suo essere intrinseco, sostanziale; Cristo, invece, non potrà mai cessare di essere Re, poiché non può cessare di essere Uomo-Dio.

Oltre all'unione materna, vi è in Maria anche una unione sponsale, quale Socia attiva nell'opera regale della Redenzione. Anche questo secondo aspetto dell'unione di Maria con Cristo Re si verifica, analogamente, nel concetto di Regina della terra, quantunque in modo molto diverso.

Si tratta infatti di una unione non solo con la persona del Re ma anche con l'azione, con l'opera del Re (la Corredenzione: cosa che non conviene in alcun modo ad una Regina terrena). Per questo la Regalità di Maria supera incomparabilmente la Regalità di qualsiasi Regina terrena. La celeste Regina ha il potere di distribuire ai suoi sudditi i tesori, i beni del Regno di Dio (sui quali ha un certo diritto) affinché possano raggiungere il loro fine soprannaturale, il Cielo.

2. CONNESSIONE DELLA REGALITA' DI MARIA CON ALTRE VERITA' MARIANE.

Quantunque la Regalità di Maria sia una realtà a sé stante, e non già un aspetto di altre realtà, tuttavia essa appare intimamente connessa o, per lo meno, in piena armonia, con altre verità mariane, vale a dire: con la Maternità corporale verso Dio, con la maternità spirituale verso gli uomini, con la Mediazione tra Dio e gli uomini (sia nell'acquisto che nella distribuzione delle grazie). Come «Ella è tutta Madre», così è anche «tutta Regina», ossia, ci appare tutta avvolta in un fulgido alone di regale maternità.

1) *La Regalità di Maria e la Maternità divina*.

Ci si potrebbe chiedere: tra la Maternità divina e la Regalità di Maria vi è un nesso di sola convenienza oppure un nesso di stretta necessita? ....

Per dare a questa domanda una esauriente risposta, è necessario distinguere bene tra convenienza e convenienza. Vi è infatti una convenienza il cui opposto non appare affatto sconveniente; così, per esempio, è conveniente che Iddio, Bontà infinita, si comunichi ad extra (fuori di Sé), creando le cose ecc. Ma se Iddio non si fosse comunicato ad extra, creando, ciò non sarebbe stato sconveniente. Vi è invece una convenienza il cui opposto è realmente sconveniente, e perciò una tale convenienza equivale ad una necessità (una necessità ipotetica). Così, per esempio, posto che Dio abbia voluto creare l'uomo, è conveniente (e il contrario sarebbe sconveniente) che Dio gli conceda tutto ciò che è richiesto dalla sua natura di uomo, ossia, di animale ragionevole (intelletto, volontà libera ecc.): è infatti impossibile che Dio faccia cose sconvenienti, e perciò, convenienza, in questo caso, significa, necessità.

Ciò premesso, è facile comprendere in quale senso si dice: è conveniente che la Madre di Dio sia Regina dell'universo. Si tratta di una convenienza il cui opposto (la negazione della Regalità) sarebbe sconveniente, per cui una tale convenienza ha il significato di una vera necessità (ipotetica), ossia: posto che l'ha resa sua Madre, era conveniente che la facesse Regina, poiché nella Maternità divina vi è una esigenza essenziale della Regalità, per cui la maternità divina è il primo e principale fondamento della medesima (come insegna l'Enciclica «Ad caeli Reginam» insieme a tutta la Tradizione cristiana).

Per dimostrare il nesso necessario tra la Maternità divina e la Regalità è sufficiente analizzare il concetto stesso di Maternità divina[383]. Dicendo che Maria SS. è Regina dell'universo, affermiamo che è al disopra di tutte le creature (la Regina, infatti, dev'essere superiore a tutti coloro che Ella deve governare). Orbene, è in forza della Maternità divina che la Vergine SS. trascende incomparabil-

383 Il termine medio di una dimostrazione propriamente detta, infatti, è la definizione del soggetto. Cfr. KURBA G., C.SS.R., Maternité divine et Royauté de Marie, in «La Royauté de l'Immaculée», Ottava, 1957, p. 195-221.

mente, in dignità ed eccellenza, tutte le cose create - e che si situa, come Regina, a destra di Cristo Re, suo Figlio -. A quale delle creature, infatti, (Angeli compresi) Iddio ha mai detto: «Tu sei mia Madre poiché mi hai generato secondo la carne?» Per questo la Maternità divina è la nota caratteristica di Maria (quella che la distingue da tutte le altre creature) ed è la sorgente di tutte le sue prerogative, le quali sono con essa in rapporto di effetti alla causa. La Maternità divina è, per se stessa, una grazia, un dono divino, è,

anzi, la più grande grazia, il più grande dono divino che possa essere concesso da Dio ad una persona creata; è una realtà essenzialmente soprannaturale ed appartiene formalmente, intrinsecamente, all'ordine ipostatico. È, innanzi tutto, una entità di ordine soprannaturale, e lo è per varie ragioni: lo è perché maternità miracolosa (poiché coesistente con la verginità); lo è perché è una maternità che è stata soprannaturalizzata e santificata dagli atti soprannaturali della grazia, della fede e della carità la più ardente; lo è perché una tale maternità va a terminare direttamente e immediatamente alla divina persona del Verbo; lo è, soprattutto, perché la maternità divina è una realtà appartenente intrinsecamente all'ordine ipostatico (è, infatti, formalmente, una relazione; e la relazione è specificata dal suo termine che, nel caso nostro, è la divina persona del Verbo). In forza di tutto ciò, Maria SS. viene elevata ad uria dignità trascendente quella di tutte le altre creature dell'universo, ossia, ha quel primato di eccellenza sul quale è fondato il dominio su tutte le cose create. È infatti legge generale della Provvidenza divina che le cose inferiori vengano governate da quelle superiori (le quali partecipano, in tal modo, il dominio di Dio sulle cose create in proporzione alla loro intrinseca perfezione) 384. Inoltre «l'imperfetto è sempre per il più perfetto»385. Ciò posto non è difficile comprendere come la B. Vergine, la quale, dopo Cristo (il primum volitum a Deo) supera incompa-

---

384 «Per sapientiam autem divinam omnia gubernantur; et sic oportet quod ea quae magis participant divinam Sapientiam sint gubernativa eorum quae minus participiant» (S. TOMMASO, Summa Contra Gentes, III, 79).

385 «Sicut autem in rebus naturalibus naturaliter inferiora superioribus subduntur, ita etiam naturalis ratio dictat homini secundum naturalem inclinationem, ut ei quod est supra hominem, subiectionem et honorem exhibeat secundum suum modum» (S. Th., II-II, q. 85, a. 1 e). «... semper imperfectum est propter perfectius» (S. TOMMASO, S. Th., I, q. 105, a. 56.).

rabilmente in dignità tutto ll creato, con Cristo e in dipendenza da Cristo, abbia un veto primato su tutto l'universo, sopra ogni ordine, terrestre e celeste.

Un segno eloquente di questo assoggettamento di tutte le creatute a Maria Madre di Dio si ha nel fatto che il Creatore e il Re stesso di tutte le cose si è voluto assoggettate alla sua SS. Madre. Se ad Essa è soggetto il Creatore e Re di tutte le cose, quanto più saranno soggette a Lei tutte le cose create? ...386.

Ma non basta. Quantunque la Maternità divina sia ben distinta dalla Regalità e sia ad essa incomparabilmente superiore, si può tuttavia logicamente asserite che la Regalità deriva necessariamente dalla Maternità divina, e produce una partecipazione connaturale della universale Regalità del Figlio.

La Madre del Re non può non essere, perciò stesso, Regina, la Regina-Madre, poiché il Figlio e la madre costituiscono una sola persona morale, alla quale corrisponde un'identica «maestà regale». La dignità del Figlio si riflette, necessariamente, sulla Madre. E i sudditi circondano della stessa venerazione sia il Re sia la Regina. La preminenza e il dominio su tutte le cose create la Vergine SS. l'ebbe fin dal primo istante in cui concepì Gesù, vero Re, nel suo seno. Gesù infatti, non solo come Dio (figlio di Dio) ma anche come uomo (figlio dell'uomo) è vero Re, in forza dell'unione ipostatica; ma è vero uomo per opera di Maria. Gesù quindi è stato generato ed è nato da Lei come Re; la Madre perciò non può non essere Regina. Solo nell'ipotesi - impossibile - che Cristo ces-

---

386 Gesù, quantunque Dio, fu, volle essere veramente soggetto a Maria, come asserisce il Vangelo: «et erat subditus illis» (Lc 2, 19-42). È ben vero - come ha rilevato il De Gruyter - (De B. Maria Regina, Boscoduci, 1934, p. 143) che una persona divina, per sé stessa, non può essere sottomessa a nessuna creatura; ma da ciò non si può dedurre affatto - come fa il De Gruyter - che Gesù non poteva essere sottomesso a Maria. Gesù infatti era non solo vero Dio ma anche vero uomo: in quanto vero Dio, certo, non poteva essere sottomesso a Maria (come pure, in quanto Dio, non poteva né patire né morire); ma in quanto vero uomo, poteva essere benissimo sottomesso a Maria (come pure, in quanto uomo, poté patire e morire). La ragione formale dell'assoggettamento di Cristo a Maria non è già la sua divinità ma è la sua umanità, ossia, la sua qualità di figlio di Maria. Pel fatto stesso che Iddio ha voluto liberamente divenire figlio di Maria, ha voluto assumere anche i doveri di un figlio verso la madre, tra i quali l'assoggettamento ad essa. La maternità di Maria verso Gesù non fu una maternità diminuita nei suoi diritti, e la filiazione di Gesù verso Maria non fu una filiazione dispensata dalle obbligazioni naturali che sono ad essa inerenti.

sasse di essere Re dell'universo, o nell'ipotesi - parimenti impossibile - che Maria cessasse di essere Madre di Cristo, cesserebbe anche di essere Regina dell’universo387.

2) *La Regalità di Maria e la Maternità spirituale.*

La Regalità di Maria è intimamente connessa con la Maternità spirituale verso gli uomini.

La Chiesa, tutta la Chiesa, mistico corpo di Cristo, ha ricevuto e riceve la vita soprannaturale della grazia da Cristo, Capo, attra-

---

387 Non ci sembrano quindi esatti i seguenti rilievi fatti dal P.G. KORBA C.SS.R.: «On fait remarquer que si le Christ est roi en vertu de l'union hypostatique, sa Royauté date de l'instant mèrne où l'incarnation se réalise et où Marie devient Mère et qu'ainsi, c'est un roi que Marie conçoit, porte dans son sein et met au monde. On ajoute que c'est à la Vierge, à son consentemenr et à son office maternel, que ìe Verbe incarné a voulu devoir en fait sa royauté. Certains vont jusqu'à dire: «Marie est Mère du Roi en tant que roi, et comme telle la royanté lui revient de droit".

Voici ce qu'on peut opposer à ces déductions. Le Christ, en tant qu'homme, est le Roi du monde, non pas parce qu'il est le fils de Marie, mais bien parce qu'il est le Fils naturel de Dieu; et, de cette dernière qualité, il n'esr en aucune façon re devable à Marie. La Maternité .de la Vierge n'est pas la cause de ce fait que Jésus es! le véritable Fils de Dieu; c'est au contrarire le fait que Jésus est le véritable Fils de Dieu qui donne à la maternité de la Vierge d'ètre strictement divine. L'union hypostatique n'a pas été l'oeuvre de Marie, mais l'ouvre de la très saintè Trinité.

Quant à la proposition «Marie est Mere du Roi en tant que roi», elle est, au sens qu'on semble ici lui donner, absolument inadmissible, comme sont inadmissibles; ces deux autres propositions: «Marie est la Mère du Rédempteur en tant que tel ou en tant que Rédempteur» et «Marie est Mère de Dieu en tant que tel, c'est-àdire en tant que Dieu». Etre mère, en effet, signifie ètre principe. Quand on dit que Marie est la Mère de Dieu, cela signifie que Marie est vraiment le princpie de Dieu et que Dieu réellement procède de Marie. Cependant, Dieu n'eri procède pas selon la divinité, mais seulement selon l'umanité, ce qui signifie qu'il ne procede pas de Marie en tant que Dieu, mais en tant qu'homme, Per conséquent, Marie n'est pas la Mère de Dieu en tant que tel. Et comme Marie, en concevant le Verbe éternel, ne l'a pas revètu de la divinité mais seulement de l'humanité, elle ne l'a pas revètu non plus de la formalité du Rédempteur ni de celle du Roi de l'univers» (KORBA J.,art. cit., p. 202-203).

Se il ragionamento del P. Korba fosse logico, bisognerebbe dedurre che la Vergine, in forza della sua maternità verso Cristo, non solo non sarebbe «Regina» ma neppure vera «Madre di Dio», poiché non ha rivestito il Verbo della divinità. Perché Maria sie vera «Madre di Dio» non è necessario che Ella rivesta il Verbo «secondo la divinità»; è sufficiente che generi il Verbo «secondo l'umanità».

L'umanità di Cristo, per la sua unione alla persona del Verbo, come merita di essere adorata, così partecipa alla regalità universale di Dio su tutte le creature. Il Cristo, quindi, anche come Uomo, è Re; ed è Uomo per opera di Maria.

496

verso Maria, Collo del mistico corpo. Ma tutto ciò comporta, da parte di Cristo e di Maria, una vera preminenza su tutta la Chiesa e un influsso reale continuo sulla medesima; e perciò importa una vera Regalità. Si può anzi asserire che il Capo (il quale dirige tutti gli altri membri del corpo) è il simbolo, è la metafora più espressiva del Re. Il «Re» non è forse il «Capo» di un Regno?...

Che a Cristo, in quanto Capo della Chiesa, competa una vera preminenza su tutta la Chiesa, e influisca la vita e il moto soprannaturale su tutti i membri della Chiesa suo mistico corpo, è innegabile. Altrettanto si può e si deve ripetere di Maria. Nel mistico corpo di Cristo, ossia, nella Chiesa, Ella è come il «Collo» il quale, essendo un membro del tutto singolare, il più prossimo al Capo, partecipa della preminenza del Capo e dell'influsso del medesimo su tutto il mistico corpo, fa Chiesa. Pel fatto stesso perciò che la Vergine, sotto l'influsso di Cristo Capo, trasmette, come Madre spirituale della Chiesa, la vita soprannaturale della grazia a tutta la Chiesa, viene costituita Regina della Chiesa. La celeste Regina ha cura della vita soprannaturale della sua figlia, la Chiesa, e la conserva, la sviluppa, una tale vita, fino a che non diventi perfetta, ossia, fino a che dalla vita della grazia non sbocci la vita di gloria, in Paradiso. È la vita soprannaturale della grazia che rende la Chiesa regno di Dio, che rende i membri della Chiesa cittadini del regno di Dio. È da notare tuttavia che il concetto di Madre e il concetto di Regina son due concetti formalmente distinti.

Maria SS. è la Regina della famiglia cristiana (il popolo di Dio) in un senso molto più vero di quando si dice che la madre di famiglia è la Regina del focolare domestico.

3. LA REGALITÀ DI MARIA E LA MEDIAZIONE UNIVERSALE.

La Regalità di Maria è intimamente connessa con la Mediazione tra Dio e gli uomini.

Relativamente alla relazione esistente tra la Regalità universale di Maria e la Mediazione universale, si hanno tre sentenze. Secondo alcuni, tra la Regalità e la Mediazione vi sarebbe identità, di modo l'una coincida con l'altra: così ha ritenuto, per esempio, il Card. Isidoro Goma' y Tomas (Maria Madre e Signora, versione dallo spagnolo di F. M. Vanni, Editrice Ancora, 1942). Pel Goma' non solo

la Mediazione ma anche la stessa Maternità divina si identifica con la Regalità.

Secondo altri, all'opposto, tra la Mediazione e la Regalità, non solo non vi sarebbe identificazione, ma non vi sarebbe alcun nesso sia logico sia ontologico; vi sarebbe soltanto un nesso di fatto, ossia un «nesso storico». Così ritiene, per es., il P. Giuseppe M. Delgado Varela (Mediaciòn y Realeza, in «Eph. Mar.» 11 [1961] p. 233- 266).

Secondo altri, invece, tra la Regalità e la Mediazione vi è un vero nesso, il quale, da qualcuno, viene appellato ontologico, fondamento di un nesso logico388.

Riteniamo che sia senz'altro da escludersi l'identificazione fra la Regalità universale di Maria e fa Mediazione. Si tratta infatti di due concetti nettamente distinti: il concetto di Regalità si può benissimo concepire senza il concetto di Mediazione, e, viceversa, il concetto di Mediazione si può benissimo concepire senza il concetto di Regalità.

Dal fatto però che i due concetti - quello di Regalità e quello di Mediazione - sono nettamente distinti, non ne segue affatto - come vorrebbe la seconda sentenza - che non vi sia, tra di loro, un vero, intimo nesso. Tutto sta a precisare bene il concetto di Mediazione: esso consiste, essenzialmente, nell'opera redentiva, alla quale la Vergine è stata intimamente associata, ossia, alla ricongiunzione - tramite Gesù Mediatore e Maria mediatrice - dell'uomo a Dio, mediante il riscatto (la liberazione dell'uomo dall'iniquo dominio di Satana, dietro lo sborsamento di un prezzo: i meriti e le soddisfazioni del Redentore e della Corredentrice). La Mediazione perciò si risolve in una conquista, di modo che Gesù (e Maria con Lui), già Re per diritto di natura, diventa Re per un altro titolo, un titolo acquisito: quello di conquista (poiché, mediante la Redenzione, riconquistò ciò che gli era stato ingiustamente rapito dal peccato di Adamo).

La Mediazione, ossia, la Redenzione, si svolge in due fasi: l'operazione della Redenzione (il riscatto di tutta l'Umanità schiava del demonio, a causa del peccato) e l'applicazione della medesima ai singoli individui dell'Umanità (mediante la fede, il battesimo

---

388 Così ritiene il P. Marìn Solà O.P. nella sua opera L'évolution homogène du Dogme catbolique, II Ed., Friburgo, 1924, 2 voli.

ecc.). Sia nella prima che nella seconda fase, si tratta, in definitiva, di un riscatto, di una conquista: nella prima fase (l'operazione della Redenzione), si ha il riscatto e la conquista di tutta l'Umanità (e perciò un riscatto potenziale);

nella seconda fase invece (l'applicazione della Redenzione ai singoli individui dell'Umanità) si ha il riscatto e la conquista dei singoli membri dell'Umanità (e perciò un riscatto attuale).

Orbene, la riconquista, conferisce ai Conquistatori (il Mediatore e la Mediatrice) una vera preminenza, un vero dominio sui conquistati (tutti gli uomini). Esiste perciò un intimo nesso tra la Mediazione (considerata nella sua duplice fase) e la Regalità di Maria.

4. L'ESTENSIONE E L'ESERCIZIO DELLA REGALITÀ DI MARIA.

Maria SS. è la Regina del Regno di Cristo. Ne segue perciò che tanto si estende la Regalità di Maria quanto si estende la Regalità di Cristo[389]. Orbene, la Regalità di Cristo si estende a tutto l'universo, a tutto il creato, al cielo e alla terra, al mondo visibile e a quello invisibile, agli angeli ed agli uomini, al Paradiso, al Purgatorio e allo stesso inferno. Nulla è sottratto al suo dominio. Ella è la Regina della Chiesa trionfante, la Regina della Chiesa purgante, la Regina della Chiesa militante: è il triplice diadema della sua gloria. Lo stesso inferno non sfugge al suo dominio.

1) *Regina della Chiesa trionfante*.

Regina della Chiesa trionfante, ossia, di tutti i Beati comprensori, sia angeli che uomini. Gli Angeli, innanzitutto. Essi sono felici di vedersi incomparabilmente sorpassati, in dignità ed in gloria, da una così eccelsa Regina, alla quale tributano incessanti inni di lode; sono inoltre felici di tenersi continuamente, come sudditi, a disposizione della loro Regina per l'esecuzione dei suoi disegni e dei

---

389 «E il suo regno è vasto come quello del suo Figlio divino, poiché nulla al suo dominio è sottratto» (Pio XII, Radiomessaggio «Bendito Seja», AAS 38 (1946) p. 226.

suoi ordini a vantaggio degli uomini. E dopo gli Angeli, gli uomini. Ella è la gioia di tutti, particolarmente dei suoi genitori che gli han dato la vita, di S. Giuseppe suo sposo, dei profeti che l'hanno annunziata, degli Evangelisti che hanno scritto di Lei, di tutti coloro che Le sono stati particolarmente devoti. Tutti riconoscono di dovere a Lei, dopo che a Cristo suo Figlio, la loro

beatitudine eterna. La vita celeste, pei beati, è un prolungamento e un completamento della loro vita terrena. Ciò posto, come durante la loro vita terrena la presenza dell'Augusta Regina dell'universo aveva causato una nota di gioia, di soavità tutta speciale, così, durante la loro vita celeste, la presenza di una tale Regina causa una nota di gioia, di soavità tutta speciale, ineffabile.

Essendo Ella «Regina della Chiesa trionfante», ossia, del Paradiso, ne segue che vi comandi come Padrona, e introduca in quel regno chi Ella vuole. «Chi si salva? - si chiede con Dionisio Cartusiano S. Alfonso Maria de Liguori - chi giunge a regnare nel cielo? Si salvavano e regnano certamente - risponde - quelli per li quali questa Regina della misericordia impegna le sue preghiere...E ciò - aggiunge il Santo - l'afferma Maria stessa: per me reges regnant (Prov. 8, 15). Per mezzo della mia intercessione le anime regnano prima nella vita mortale su questa terra, dominando le loro passioni, e poi vengono eternamente a regnare in cielo ...» (S. ALFONSO M. DE LIGUORI, Le glorie di Maria, Opere ascetiche, Parte I, Roma, 1936, p. 279-280.

2) *Regina della Chiesa purgante.*

È il «secondo Regno» (Dante, Purg. I, 4) sul quale esercita il suo dominio la Regina dell'universo. Per mezzo di Essa, infatti, le anime che si trovano in quel regno purificatore, ricevono continuamente refrigerio, conforto, e, finalmente, la liberazione.

Alcuni scrittori medievali, ai quali aderisce S. Alfonso Maria de Liguori, sono giunti persino a parlare di amnistia totale o parziale ottenuta da questa amorosa Sovrana nel «suo Regno del Purgatorio», in alcune occasioni, particolarmente nella festa della sua gloriosa Assunzione e proclamazione a Regina dell'universo (ibid., p. 269-271).

500

3) *Regina della Chiesa militante*.

Che la Vergine SS. eserciti la sua Regalità, il suo dominio sugli uomini pellegrinanti, sulla terra, verso il regno dei cieli, è facile comprenderlo. L'attività di Maria Regina si estende a tutti gli atti regali con cui Cristo dirige gli uomini verso il bene comune. Ma non è altrettanto facile comprendere ed esprimere il modo con cui la Vergine regna, ossia, esercita la sua Regalità sugli uomini.

Alcuni teologi han Limitato l'esercizio della Regalità di Maria sugli uomini all'intercessione, ossia, all'impetrazione delle grazie, dei tesori del suo Regno

pei suoi sudditi, quelle grazie che conducono al possesso del regno celeste. Ma contro questa concezione così ristretta dell'esercizio della Regalità di Maria si è avuta, e giustamente, una vigorosa reazione. Questa causalità morale - d'intercessione - non si esercita direttamente sui sudditi, ma si esercita direttamente su Dio (il quale viene mosso, per così dire, dall'intercessione della V ergine, a produrre nelle anime dei sudditi la grazia), e solo indirettamente sugli stessi sudditi. Occorre perciò ammettere anche un'azione, un'efficienza diretta della celeste Regina sui suoi sudditi, mediante una causalità strumentalmente produttiva della grazia nelle anime dei sudditi (come causa strumentale di Dio, causa principale produttiva della grazia). Questo influsso diretto, immediato e fisico (oltreché morale, per via d'intercessione) della Vergine sui suoi sudditi viene suffragato dall'insegnamento dell'Enciclica «Ad caelì Reginam». Insegna infatti l'Enciclica che come il Verbo di Dio si serve della sua Umanità sacratissima - quale strumento congiunto - e dei Sacramenti - quali strumenti separati - per operare la salvezza delle anime, così si serve anche «dell'ufficio e dell'opera della Madre sua santissima per distribuire a noi i frutti della Redenzione» (Cfr. AAS 46 [1954] p. 636). Avendo Ella, infatti, meritato pei suoi sudditi, a suo modo, insieme con Cristo, tutte le grazie della salvezza (tutti i tesori del suo Regno), è giusto che, insieme a Cristo, e quale strumento di Lui, le dispensi ai suoi sudditi.

L'esercizio quindi della Regalità di Maria sugli uomini suoi sudditi, trascende la semplice intercessione (ossia, la sola causalità morale) e si estende fino alla causalità fisica strumentale; trascende l'azione indiretta e si estende fino all'azione diretta sui suoi sudditi. «La Regalità di Maria - ha detto Pio XII - è una realtà ultra-

terrena, che però al tempo stesso, penetra sin nel più intimo dei cuori e li tocca nella loro essenza profonda, in ciò che essi hanno di spirituale e di immortale» (Allocuzione del 1° novembre 1954: cfr. AAS 46 [1954] p. 662) 390. La celeste Regina regna sugli intelletti irradiandoli con la luce della grazia perché siano in grado di conoscere meglio ciò che torna a loro vero bene, ciò che conduce alla felicità eterna. Regna sui cuori degli uomini attraendoli a Sé col fascino della sua bontà materna, onde poi condurli meglio al Padre celeste. Regna sulle volontà degli uomini inclinandole con soave vigore a seguire i comandi del suo divin Figlio. Regna sui corpi degli uomini assoggettandoli, con la sua grazia, all'anima, Quanto più regna sugli uomini la Madre, tanto più regna su di essi il Figlio.

Conseguentemente, perché venga il regno di Cristo, venga il regno di Maria! «Ut adveniat regnum Christi, adveniat regnum Mariae!».

Ma soprattutto la Vergine regna sulla Chiesa militante difendendola dai continui attacchi del serpente infernale e dei suoi seguaci (la «razza del serpente»).

4) *La Regina del Cielo terrore dell'inferno*.

Anche sull'inferno la celeste Regina fa sentire potente, insieme al Figlio, il suo regale dominio. Ella è il terrore di Satana e della sua razza, poiché - come era stato predetto da Dio stesso (Gen. 3, 15) - ha rovesciato, insieme col Figlio, l'iniquo regno di Satana sul mondo riportando sopra di lui una piena vittoria.

---

390 S. Tommaso ha insegnato che la preghiera, non già in quanto preghiera, ma in quanto strumento della potenza divina, può intervenire non solo nell'impetrazione ma anche nella realizzazione del miracolo, come qualsiasi atto interno, qualsiasi parola o qualsiasi gesto del taumaturgo (S. Th., II-II, q. 178, a, 1, ad 1).

Bibliografia pp. 502-516 (omessa)

III.

MARIA SS. «PROTOTIPO» DELLA CHESA

Oltre ad essere «Madre» e «Regina», Maria SS. - secondo il Concilio Vaticano II - è anche il Prototipo della Chiesa. Ella «ha preceduto la Chiesa» (n° 63), nel senso che, ciò che si va verificando progressivamente nella Chiesa, si è prima verificato perfettamente in Maria. Esporremo brevemente tre cose: la somiglianza tra Maria e la Chiesa; la radice di una tale somiglianza; Maria impareggiabile «Modello della Chiesa nelle virtù».

1. SOMIGLIANZA TRA MARIA E LA CHIESA

Dei rapporti tra Maria e la Chiesa, il primo che è stato messo in rilievo è la somiglianza che esiste tra di loro. «Maria - secondo S. Ambrogio - è tipo della Chiesa» («typus est Ecclesiae»: In Luc., II, 7, PL 15, 1555a), ossia, è l'archétipo, l'esemplare della Chiesa, nel senso che nel mistero di Maria è già contenuto e manifestato in anticipo il mistero della Chiesa. Il termine «tipo» infatti (dal greco typos = impronta, segno impresso) ha di per sé il senso di un esemplare da cui si trae un'altra copia. Così, per esempio, si suol dire di uno che è il «tipo» del galantuomo, oppure, «il tipo» del briccone, «il tipo» della bellezza, della bontà ecc.

S. Agostino, a sua volta, osserva che «la Chiesa imita Maria» («Mariam imitatur»), ed è «similissimn a Maria» («Mariae simillima est» (De symbolo, VIII, PL 38, 1064).

Ambrogio Autperto, nell’intento di precisare sempre più il rapporto di somiglianza tra Maria e la Chiesa, seguendo la famosa quarta regola di Ticonio (sec. IV) sul genere e la specie, vede in Maria la specie e nella Chiesa il genere. Ma «siccome il genere - rileva Pascasio - si trova per lo più nella specie», ne segue che «la B. Vergine impersoni la Chiesa»1. Iddio - ha precisato Pascasio Rad-

---

1 «Quia plerumque genus invenitur in specie, ipsa beata ac pia Virgo hoc

berto - «prefisse [prestabilì] nella specie [in Maria] tutto ciò che avrebbe fatto nel genere» [nella Chiesa]2. Per questo Maria SS. ci vien presentata come «esemplare della Chiesa»3, come «modello della Chiesa»4; per cui Ivo di Chartres è arrivato a stabilire questa specie di equazione: «Come Maria, così la Chiesa»5. La ragione fondamentale di questa somiglianza tra Maria e la Chiesa va individuata nel fatto che Maria è Madre della Chiesa. La madre infatti trasmette i suoi lineamenti fondamentali, ossia, la sua rassomiglianza, nella sua prole. Maria perciò ha impresso la sua rassomiglianza nella Chiesa sua figlia.

Posta questa somiglianza tra Maria e la Chiesa, tra i misteri dell'una e i misteri dell'altra, ne segue che Maria e la Chiesa s'illuminino a vicenda: dalla conoscenza di Maria possiamo procedere alla conoscenza della Chiesa e, viceversa, dalla conoscenza della Chiesa possiamo procedere alla conoscenza di Maria. «Essa (Maria) - ha detto scultoreamente Serlone di Savigny - è figurata dalla Chiesa e la Chiesa è figurata da Maria»6. «Tutto ciò che è stato scritto della Chiesa, si può anche leggere pensando a Maria» e viceversa7. E S. Beda il Venerabile non ha esitato a dire che le litanie di Maria sono spesso le litanie della Chiesa, e le litanie della Chiesa sono le litanie di Maria (In Cantic, I. IV, PL 91, 1148-1150).

Si tratta sempre, evidentemente, di una somiglianza parziale, non già totale, fra Maria e la Chiesa, e perciò di somiglianza unita a dissomiglianza, ossia, di analogia. Per questo Alano di Lilla si è limitato ad asserire che «la Vergine Maria è simile alla Chiesa sotto molti aspetti»8, non già in tutto. Ed anche allorché una stessa pre-

---

loco personam gerit Ecclesiae quae novos quotidie populos parit» (Ambrogio Autperto, In Apoc., lib. V, in «Max. Bibl. Patr.», Lione, 1677, t. XIII, 530).

2 «... simul praefìgit in specie, quod faciendum adhuc erat in genere» (Paschasio Radberto, In Matthaeum, II, PL 120, 104cd).

3 «Exemplar Ecclesiae» (Ruperto di Deutz, De operibus Spiritus Sancti, J, 8, PL 167, 1577d).

4 «Ecclesiae forma» (Ps.-Ildefonso, Serm. VIII, [sec, VIII], PL 96, 269d; oppure PL 30, 143b); Guerrico d'Igny, In Assumpt. I, 2, PL 185, 188c).

5 «Sicut Maria, ita et Ecclesia» (Ivo di Chartres, De Nativitate Domini, PL 162, 570c).

6 «Ipsa [Maria] in Ecclesia, et Ecclesia in ipsa [Maria] figuratur» (Serlone Ab., In nativitate B.M., ed. Tissier; p. 117).

7 «Ideo, cuncta quae de Ecclesia scribuntur, de ipsa [Maria] etiam satis congrue leguntur» (Onorio d'Autun, Sigillum B. Mariae, PL 172, 499d).

8 «Virgo enim Maria similis est Ecclesiae in pluribus» (Alano di Lilla, In Cant., I, PL 210, 60a).

rogativa viene affermata sia di Maria sia della Chiesa, una tale prerogativa conviene molto più («multo magis») a Maria che alla Chiesa, poiché a Maria, Madre di Dio, conviene per antonomasia9.

2. LA RADICE DELLA SOMIGLIANZA TRA MARIA E LA CHIESA

La radice della mirabile somiglianza tra Maria e la Chiesa va ricercata nel legame, nella connessione intrinseca, oggettiva che lega Maria SS. alla Chiesa e la Chiesa a Maria. Ciò è tanto vero che il dogma di Maria e il dogma della Chiesa o reggono insieme o crollano insieme (cfr. Journet Cb., L'Église du Verbe incarné, t. II, p. 932). Per questo la storia ce li mostra perennemente associati e simultaneamente sviluppati. «Nella tradizione - ha rilevato il P. De Lubac - gli stessi simboli biblici vengono applicati, alternativamente e

simultaneamente, con identica e sempre crescente profusione, alla Chiesa ed alla Vergine. Tutte e due sono la novella Eva10, tutte e due sono il Paradiso, l'albero del Paradiso, il cui frutto è Gesù; e ancora il grande albero che Nabucodonosor vide in sogno, piantato al centro della terra. L'una e l'altra sono l'Arca dell'Alleanza, la Scala di Giacobbe, la Porta del Cielo; la Porta orientale dalla quale entra il nostro Pontefice, questa porta elevata che lascia passare il Signore d'Israele. L'una e l'altra sono la Chiesa elevata sulla sommità dei monti, il Vello di Gedeone, il Tabernacolo dell'Altissimo, il Trono di Salomone, la Fortezza inespugnabile...E l'una e l'altra sono la Città di Dio, la Città del gran Re, la Città mistica cantata dal Salmista, della quale sono state dette tante cose gloriose. L'una e l'altra ancora, sono la Donna forte del libro dei Proverbi, la

---

9 Distinctiones monasticae, ed. Pitta, Spicil. Solesm., III, 130 - Helinando di Mont froid. In Assumpt., I, PL 212, 639d).

10 Dal tronco del tema «la nuova Eva» sono spuntati due rami vigorosi: «Maria, nuova Eva» e «la Chiesa nuova Eva»; queste due idee si trovano riunite presso Tertulliano: Egli, infatti, applica il tema della «nuova Eva» sia alla Chiesa (tratta dal fianco di Cristo) sia a Maria nella scena dell'Annunziazione (cfr. La nouvelle Eve, I, in «Bull. Soc. Franç. Et. Mar.», 12 [1954] p. 41). La prima idea (Maria nuova Eva) procede da S. Ireneo, forse dipendente, a sua volta, da S. Giustino (1. c. I, 37-40); la seconda idea, invece (la Chiesa nuova Eva) viene enunciata dalla II Lettera di Clemente (l. c., I, 36). Ritroviamo poi unite le due idee nella teologia medievale; anche Maria, come la Chiesa, è una nuova Eva, associata a Cristo, nuovo Adamo, nell'opera della Redenzione (cfr. «Études Mariales», 9 [1951] p. 67-70).

Sposa adornata per comparire davanti al suo Sposo, la Donna nemica del serpente e il grande segno apparso nel cielo descritto dall'Apocalisse; la Donna vestita di sole e vittoriosa del Dragone. L'una e l'altra - dopo il Cristo - sono la Sede della Sapienza e la sua mensa; e anche, dopo il Cristo, la Sapienza stessa. L'una e l'altra sono "un mondo nuovo", "una creazione prodigiosa". L'una e l'altra riposano all'ombra del Cristo» (Meditazioni sulla Chiesa, trad. di E. Martinelli, Milano, Edizioni Paoline, 1955, p. 393-396).

L'una e l'altra è la «casa» di Dio vivente; l'una e l'altra è «tempio dello Spirito Santo», l'una e l'altra è «via» per andare a Cristo, mezzo di inserimento, quale membro, a Cristo Capo; l'una e l'altra è «una», ossia, unica, singolare nel suo genere; l'una e l'altra è «santa», ossia, immune da qualsiasi macchia di colpa e piena di grazia; l'una e l'altra è «cattolica», ossia, universale, poiché entrambe

sono madri di tutti; l'una e l'altra è «apostolica», poiché si riallaccia agli Apostoli e al loro apostolato.

Gli scrittori medievali hanno sviluppato in modo notevole la somiglianza tra Maria e la Chiesa, rilevando che i misteri della vita di Maria hanno la loro eco nella vita della Chiesa, poiché i misteri di Maria prefigurano i misteri della Chiesa. Un primo abbozzo di questa somiglianza, ancora però in stato grezzo, si può trovare presso S. Beda il Venerabile (In Matth., II, PL 92, 13 e 14). Insegna infatti che «il Signore, fino ad oggi e fino alla fine dei secoli, non cessa di essere concepito a Nazareth, di nascere in Bethlehem ...» per mezzo della Chiesa, come era stato concepito e nato per mezzo di Maria (In Lc. 1, 2, PL 92, 330cd). Si tratta non già di un duplicato, ma di una continuazione.

Questa idea di somiglianza tra Maria e la Chiesa si trova ancora più sviluppata presso Ambrogio Autperto, Nell'episodio evangelico della Presentazione di Cristo al tempio, Autperto vede in Maria una figura della Chiesa («figuram gessisse illius Ecclesiae quae ex Judaea in apostolis credidit»). Anche la Chiesa, infatti, come Maria, è vergine, è madre11. La Vergine, con l'anima «trapassata dalla spada del dolore», è tipo della Chiesa («typum Ecolesiae oraetendisse repe-

---

11 «Nel mistero della Chiesa - dice il Concilio Vaticano II - la quale pure è giustamente chiamata madre e vergine, la beata Vergine Maria è andata innanzi, presentandosi, in modo eminente e singolare, quale vergine e quale madre» (N° 63).

rimus») «che ha avuto l'anima trapassata dalla parola della predizione» (In Purific-, VII, VIII, PL 89, 1301).

3. MARIA IMPAREGGIABILE «MODELLO» DELLA CHIESA NELLE VIRTÙ

In questo suo singolare membro (Maria), la Chiesa - insegna il Concilio Vaticano II - ha già raggiunto la sua perfezione; negli altri suoi membri, invece, non l'ha ancora raggiunta: «Mentre la Chiesa ha già raggiunto nella beatissima Vergine la perfezione, con la quale è senza macchia e senza ruga (cfr. Ef. 5, 27), i fedeli si sforzano ancora di crescere nella santità debellando il peccato; e per questo innalzano gli occhi a Maria, la quale rifulge come modello di virtù davanti a tutta la comunità degli eletti», ossia, dinanzi a tutta la Chiesa (n° 65). «La Vergine Maria - ha scritto Ruperto di Deutz - è la parte più nobile della vecchia Chiesa, ed è anche diventata il modello della giovane Chiesa»12.

Modello perfetto, per la Chiesa, di ogni virtù, Maria SS. è, soprattutto, modello della Chiesa - specifica il Concilio - «nell'ordine della fede, della carità e della perfetta unione con Cristo» (n° 63). Più in giù (n° 65) si asserisce che la Chiesa «diventa simile alla sua eccelsa Figura progredento continuamente nella fede, speranza e carità ...».

1) *Modello perfetto «nell'ordine della fede»*, innanzitutto. «Per la sua fede ed obbedienza - dice il Concilio Vaticano II - generò sulla terra lo stesso Figlio di Dio, senza contatto d'uomo, ma adombrata dallo Spirito Santo; quale Eva novella credendo non all'antico serpente, ma, senza alcuna esitazione, al messaggero di Dio» (n° 63). Per questo, ossia, per la sua fede fu acclamata «beata» da S. Elisabetta: «Oh! Beata colei che ha creduto che avrebbero avuto compimento le cose a lei dette dal Signore!» (Lc 1, 45). Anche la Vergine, infatti, come noi, «avanzò nella peregrinazione della fede» (in peregrinatione fìdei processit», n° 58). La Chiesa, dietro il suo esempio, «diventa simile alla sua eccelsa Figura, progredendo continuamente nella fede» (n° 65).

---

12 RUPERTO DI DEUTZ, De operibus Spiritus Sancti, 1, 8; PL 167, 1577d).

È nota l'ammirazione di S. Paolo dinanzi alla grandezza della fede di Abramo, da lui dichiarato «Padre di tutti i credenti» (Rom. 4, 11). Ma incomparabilmente più grande fu la fede di Maria, vera «Madre di tutti i credenti». Abramo, infatti, credette a Dio che gli prometteva la nascita di un figlio non ostante l'età avanzata e l'ostinata sterilità di sua moglie. Maria SS. invece credette a Dio che le annunziava, per mezzo di un Angelo, il concepimento e la nascita, pur rimanendo intatta la sua verginità, non già di un figlio ordinario, ma dello stesso «Figlio dell'Altissimo», erede «del trono di David padre di Lui».

Maria, come il giusto, visse di fede (Hebr. 10, 38). È perciò il nostro supremo modello in una virtù fondamentale (la fede) nella quale Cristo non poté essere nostro modello: Egli, infatti, vedeva (aveva la visione beatifica, poiché era insieme viatore e beato), non credeva, Maria SS. invece, non vedeva (ossia, non aveva, per lo meno in modo permanente, la visione beatifica).

Alcuni scrittori recenti, hanno esaltato la fede di Maria a scapito della conoscenza che Ella ebbe dei misteri della fede e, in modo particolare, della divinità del Figlio e della sua stessa divina maternità, asserendo che la Vergine, nell'Annunziazione, non comprese quel che Le venne annunziato dall’Angelo a nome di Dio e su c'ò di cui veniva sollecitato il suo libero consenso13.

Secondo i migliori esegeti, anche di oggi, l'annunzio divino appare per se stesso intelligibile; e la capacità della Vergine per intenderlo (capacità sia remota che prossima) è indiscutibile. Iddio infatti chiese alla Vergine, per mezzo dell'Angelo, il consenso ad un mistero la cui realtà sostanziale doveva esserle nota, non già occulta. Acconsentire, ossia, accettare una cosa senza prima conoscere la realtà della medesima sarebbe stata una vera anomalia. La Sapienza divina, il Verbo, non entrò nel Tabernacolo materno che Egli stesso si era preparato, attraverso la porta dell'ignoranza, ma attraverso la porta della conoscenza, mediante la fede nella medesima.

La fede, infatti, non è già ignoranza, ma è conoscenza (è un abito, è un atto essenzialmente intellettuale) quantunque necessariamente imperfetta e oscura, dei misteri divini, incompatibile con una totale ignoranza.

---

13 Se la Vergine avesse compreso di dover diventare solo Madre di un uomo (il Messia) e non già di Dio, dando il suo libero consenso (richiestole da Dio), sarebbe incorsa in un vero, gravissimo errore.

È ben vero che la Vergine era, come noi, «viatrice» e perciò, come noi, camminava per la via della fede (non già per la via della visione). Ma è necessario aggiungere subito che per questa stessa ragione, ossia, perché viveva nella fede e per la fede, doveva vivere anche nella conoscenza e per la conoscenza di ciò che costituisce la fede, la quale - ripeto - è una virtù essenzialmente intellettuale. Privarla della conoscenza formale, esplicita, attuale di tali misteri (particolarmente di quello fondamentale della divinità del Figlio che Le veniva annunziato e di quello della sua divina maternità) equivaleva a privarla della fede formale, esplicita, attuale in tali misteri. Una fede soltanto «implicita» nella divinità del Figlio, non sarebbe stata sufficiente per vincolarla in modo attuale e formale con la divinità del suo divin Figlio, poiché non era in grado di poterlo riconoscere di fatto come Dio e di poterlo amare con un amore materno degno di suo Figlio.

Per una vincolazione si richiedeva, evidentemente, una fede esplicita. Né si rimedia, a tale anomalia, ammettendo nella Vergine una conoscenza vaga, generica, confusa della dignità di suo Figlio (conoscenza che non avrebbe escluso, anzi avrebbe potuto includere la divinità di Lui), poiché in tale ipotesi, la Vergine, di fatto, non avrebbe saputo a quale cosa avrebbe dovuto attenersi, senza la certezza della dignità del Figlio.

Siccome poi è un assenso dell'intelletto mosso dalla volontà, ne segue che la perfezione della fede sfa proporzionata a queste due potenze (ossia, riguarda sia l'intelletto sia la volontà). Ciò posto, ne segue che la fede, in quanto riguarda l'intelletto, è tanto più perfetta quanto più è esplicita e ferma nella

conoscenza, quanto più è divina nel motivo; e in quanto riguarda la volontà, è tanto più perfetta quanto più è «pronta, devota e fiduciosa» (S. Th. II-II, q. 5, a. 4). La fede perciò ha una perfezione intellettiva e una perfezione affettiva.

Secondo i suddetti scrittori, invece, la fede della Vergine sarebbe stata soltanto affettiva (da parte della volontà) come risulta dal suo pronto e generoso assenso all'annunzio dell'Angelo sul mistero della salvezza: «Ecco la schiava del Signore, si faccia di me secondo che mi è stato rivelato». Questa coartazione è insostenibile, poiché la Vergine, se credette alle parole dell'Angelo con tutto il cuore, credette anche con tutto il suo intendimento. Solo in tal mo-

do la sua fede può dirsi perfetta, la più pronta che si sia mai avuta sulla terra.

La prima perfezione della fede di Maria perciò deriva dalla conoscenza ch'Ella ebbe del mistero fondamentale della salvezza: perfezione che fu tanto più perfetta quanto più esplicita. Ciò posto, S. Tommaso c'insegna che la conoscenza del mistero della salvezza è tanto più esplicita quanto più grande è la vicinanza a Cristo, di modo che il tempo di Lui è appellato tempo di pienezza (S. Th., II-II, q. 2, a. 7; q. 1, a. 7, ad 4). Orbene, nessuno fu così vicino a Cristo come Maria, madre sua. Nessuno perciò ebbe tale conoscenza di Cristo come Maria. Nessuno ebbe in Lui una fede più perfetta di Maria. Ella, infatti, non solo fu la più prossima a Cristo, ma fu anche parte imprescindibile del suo mistero di salvezza: Colei che ha reso Dio nostro Salvatore, Jahvé-Salvatore. Fin dal momento dell'Incarnazione perciò (e non già, come vorrebbero alcuni, solo nel giorno della Pentecoste) la Vergine ebbe la piena conoscenza (sempre nell'oscurità misteriosa propria della fede) della divinità del Figlio e della sua divina maternità, come lo richiedeva la singolare missione alla quale era stata destinata da Dio.

La piena conoscenza dei misteri della fede (perfezione dell'intelletto) è, evidentemente, oscura (poiché si tratta di cose inevidenti, ossia, è solo evidente che non sono evidenti). Questa inevitabile oscurità, tuttavia (fino a che non giungerà la visione) non esclude le illustrazioni più profonde degli stessi misteri; si verifica anzi il fatto che l'intelletto del credente rimane tanto più oscuro quanto più è divinamente illustrato sui misteri di Dio, verità e luce infinita, vista riflessa nello specchio appannato delle nostre idee e delle nostre parole limitate, finite. Come la notte può essere stellata senza cessare per questo di essere notte, poiché non è ancora sorto il sole, così la fede può essere illuminata senza cessare, per questo, di essere fede, poiché non è sorto ancora il sole della visione beatifica (Dio visto a faccia a faccia, e non già come riflesso in uno specchio).

La luce di Dio più illumina un'anima e più l'acceca (non certo per colpa della luce, ma per colpa, ossia, per la debolezza e sproporzione della vista), pur restando l'anima super-illuminata. Più che vedere ciò che Dio è, ci fa vedere

ciò che Dio non è, poiché trascende tutto l'intelligibile, ossia, ci rende consapevoli della invi-

525

sibilità, della inaccessibilità di Dio e dei suoi misteri divini (S. Th., II-II, q. 8; a. 7, c).

Tutto ciò dimostra come sia profondamente errata la posizione di coloro i quali, per salvare, nella Vergine, l'oscurità della fede, suppongono che Essa non abbia conosciuto, fin dal momento dell'Annunziazione, la divinità del Figlio e la sua divina Maternità. Non vi è fede senza conoscenza dell'oggetto della fede; e la conoscenza, anche se piena, di tale oggetto, non solo non impedisce l'oscurità e la perfezione della fede, ma la accresce14.

2) La Madonna fu modello perfetto della Chiesa «nella speranza». Dalla speranza giudaica, protesa nell'aspettazione del Messia Redentore, Ella passò alla speranza cristiana e crebbe di continuo in essa, fino a che non raggiunse il pieno e perfetto possesso di ciò che sperava.

3) La Madonna fu soprattutto modello perfetto della Chiesa «nell'ordine della carità e della perfetta unione con Cristo». Ella, infatti «serbò fedelmente la sua unione col Figlio sino alla croce» (n° 58), con un generoso e costante «sì» alla volontà di Dio, modello insuperabile del nostro «sì» a Dio. «Avendo Ella compiuto sempre la volontà di Dio - ha scritto Paolo VI - meritò per prima l'elogio che Gesù rivolse ai suoi discepoli: Chiunque fà la vo-

---

14 Assai futile ci sembra la difficoltà dedotta dalla supposizione che «sarebbe stato superiore alle sue forze convivere per anni col Figlio se fin da principio ne avesse compreso la figliolanza divina nel pieno senso della rivelazione cristiana» (Così ritiene R. Guardini, riportato da M. Scbmaus, Dio Redentore e la Madre del Redentore, Marietti, 1961, p. 362). In altri termini: la fede nella divinità del Figlio avrebbe suscitato nella Vergine una tale carica di emozione da superare la sua resistenza umana, sia fisica che psichica. Chi si arresta dinanzi a tali ragioni, dimostra di aver compreso ben poco la psicologia di Colei alla quale Dio aveva fatto «grandi cose», poiché, avendola predestinata a Madre del suo Figlio, La riempì di tanti e tali doni di natura e di grazia da renderla adattissima ad una tale dignità, secondo tutte le sue esigenze, anche quelle psicologiche. È quanto ha insegnato Pio IX nell'Enciclica «Ineffabilis Deus». La Vergine fu una creatura «divinamente umana ed umanamente divina». Tutto, in Lei (forze conoscitive, forze affettive ecc.) era in funzione della sua maternità nell'epopea dell'Uomo-Dio. I timori perciò (ossia, i pretesti «psicologici») avanzati dai sostenitori della stranissima sentenza, sono vani, immaginosi, senza alcun reale fondamento.

Per un ampio svolgimento dei concetti sintetizzati in questo paragrafo, si legga lo studio di M. Llamera O.P., Conciencia de su maternidad divina y vida de fé en la Virgen Maria, in «La Ciencia Tomista» 72 (1965) p. 569-631.

526

lontà del Padre mio che è nei cieli, quegli mi è fratello e sorella e madre (Matth, 12, 50)». (Esortazione Apostolica «Signum magnum» AAS 59 [1967] p. 471). La sua unione con Cristo fu la più intima e fedele unione di mente, di cuore, di vita, una unione che fu frutto della carità più accesa e feconda. Ella soffrì nella sua vita tutto il soffribile.

Fu infatti colpita nelle più profonde fibre del suo cuore di figlia (per la morte dei suoi genitori), di sposa (per le strazianti ansietà di S. Giuseppe a suo riguardo e per la morte di Lui), di madre (per lo smarrimento di Gesù dodicenne nel Tempio, per la sua Passione e morte di croce). Ella, l'Addolorata per antonomasia, è il nostro grande modello nel più lacerante dolore, sostenuto col più ineffabile amore.

«Durante la sua vita terrena - ha detto il S. P. Paolo VI nel discorso di chiusura della terza sessione del Concilio - Ella realizzò la perfetta figura del discepolo di Cristo, fu specchio di tutte le virtù e incarnò in se stessa le beatitudini evangeliche predicate da Cristo. Per questo, tutta la Chiesa, nella sua impareggiabile varietà di vita e di opere, trova in Lei l'esempio più autentico della perfetta imitazione di Cristo».

Fu, infine, modello perfetto della Chiesa nell'Apostolato, ossia, nello zelo, nella bontà, nella delicatezza, nell'indulgente misericordia: «Anche nella sua opera Apostolica, la Chiesa giustamente guarda a Colei che generò Cristo, concepito appunto dallo Spirito. Santo e nato dalla Vergine per nascere e crescere anche nel cuore dei fedeli per mezzo della Chiesa. La Vergine infatti, nella sua vita, fu modello di quell'amore materno del quale debbono essere animati tutti quelli che, nella missione apostolica della Chiesa, cooperano alla rigenerazione degli uomini» (n° 65).

La Chiesa va assomigliandosi di continuo sempre più a Maria, nell'intento di assomigliare sempre più a Cristo suo Sposo (n° 65).

Con ragione perciò in un Tropo (composto prima del 1351) la Vergine viene salutata come «luce della Chiesa»: «Ave, lux Ecclesiae!» (cfr. CHEVALIER, Repertorium..., 23685).